۱۲۰

۱۳۹۰

۳۴۰

بالفتاح

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك قولا او فعلا او اعتقادا وانما قيد بالمجتهدين اذ لا اعتبار لاتفاق غيرهم وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق البعض دون البعض وقيد قوله المجتهدين بقوله من امة محمد عليه السلام احترازا عن اتفاق مجتهدي الشرائع الماضية وبقوله في عصر احترازا عن توهم عدم انعقاد الاجماع الا في آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميعهم الا حينئذ وقوله على امر من الامور بيان شمول القول والفعل والاحكام العقلية والشرعية وقيد بعض العلماء الاجماع بالحكم الشرعي بعد امر من الامور وهو حجة قطعية عند اكثر المسلمين وعند البعض ليس بحجة قال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ثم اختلف الناس فيما ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظواهر ورواية عن احمد بن حنبل لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال بعضهم وهو الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لانهم عن الخطاء الذي هو من افراد الرجس لقوله

تركت فيكم ثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله تعالى وعترتي وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة ونقل هذا عن مالك لقوله ان المدينة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد وليس غيرهم بمعنى له وهو الصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة وانما اشترط العدالة لان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة واما الاجتهاد فيما يحتاج الى الرأي حتى لو خالفهم بعض العوام فيه لا يعتبر خلافهم ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور حتى قالوا الاجماع حجة وان كان من ثلثة وقيل اذا انتهى الامر الى واحد يصير قوله حجة والاكثر على اشتراط الجماعة ولا عبرة بالثبات على ذلك الاجماع حتى يموت الى اهل الاجماع وقد اشترطه البعض ولا عبرة بمخالفة اهل الهوى فيما ينسب ابو الى الهوى ولا بمخالفة من لا رأي لهم في هذا الباب الا فيما يستغنى من الرأي اعلم ان احكام الشرع قسمان قسم يختص بنيله جماعة من العلماء وهم اهل الاستنباط بالرأي وقسم يشترك فيه الخواص والعوام فما كان الحكم من القسم الاول يعتبر اهل الرأي ولا عبرة بمخالفة من لا رأي لهم كالعوام والعلماء الذين ليسوا من اهل الاجتهاد وما كان من القسم الثاني يعتبر اتفاق الكل حتى لو فرض خلاف بعض العوام لا ينعقد الاجماع والله اعلم ان ذكر بعض صلات العقل باللام وبعضها بالباء مبني على مسامحة القدماء ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع

الصحابة نصا لا الاجماع على خلافة الصديق لانه لا خلاف لاحد فيه
اي في كونه حجة لوجود اجماع العترة و اهل المدينة و جود رضى
الله فيه فيكون الحكم المتفق اثبت و لهذا قال ففيهما اهل المدينة و عترة
الرسول ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعضهم اي بعض الصحابة
و سكوت الباقين منهم لان سكوتهم في الدلالة على التقرير اي تقرير
الحكم دون النص اي اقل وضوحا و لان القطع البعض كالشافعي
و عيسى ابن ابان و غيرهما الخلاف في هذا الاجماع و ان كان الجمهور على
صحته ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه اي في ذلك الحكم
قول من سبقهم بخلاف ضميرهم راجع الى الموصول الاول و المراد بالموصول
الثاني الصحابة اي لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا لا اجماعهم
على صحة الاستفتاء و هذا الاجماع مختلف فيه و مخالفا منصوبا على الحال
من فاعل سبقهم او من القول و في بعض النسخ مخالفا بالجر على انه
بدل من الموصول الثاني بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف و التقدير
و هو مخالفا و الكل ضعيف لان المراد نفي ظهور قول الاول ابدا
صلا لا نفي قول المخالف منهم خاصة هذا ما قالوا و جوابه ان المراد
بالقول المخالف القول المختلف فيه كما فسره فيما سياتي و يصير
ما له الى انتفاء القول اذ لو ظهر منهم قول فاما موافق الاجماع او
مخالف له او قوله مختلف فيه و قد علم انتفاء الاول بما سبق لانه لو
ظهر منهم قول موافق او مخالف فقط لكان اجماعا سكوتيا منهم عليه

فيكون هذا القسم دون اخلافيما سبق و اما القول المختلف فيه فقد نفيه
ههنا كما قصد اثباته في قوله ثم اجماعهم اي بعد الصحابة على قول
سبقهم فيه مخالف و قد اختلف العلماء اي مشايخنا الذين قالوا با
ن اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل فقال بعضهم هذا اي
هذا القسم من الاجماع لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله
و الا لتعطلت المذاهب الماضية الآن فيمتنع انعقاد الاجماع لبقاء مخا
لف و عندنا ان اجماع كل عصر حجة فيما سبق الخلاف و فيما لم يسبق
لكنه اي الاجماع فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحد
يث حتى يضلل جاحده و فيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الخبر الصحيح
من الاحاد و اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كا
ن في معنى نقل الحديث المتواتر فكما انه نفسه حجة قطعية كذلك يكون طر
يقه قطعية ايضا و اذا انتقل اجماعهم الينا بالاخبار الافراد كان الا
جماع كنقل السنة بالاحاد و يجب التنبيه بقوله و هو اي الا
جماع يقيني باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم
و كان الاجماع مقدما على القياس كالسنة و قيل انه لا يوجب العمل و هو
ضعيف و لا يخفى متانة المتن فانه ذكر لفظ القياس ثم ذكر قوله باب
القياس و هذه اللطافة موجودة في كثير من مواضع هذا الكتاب فلا تغفل
و هو يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه لغة و شريعة و شرطه
و ركنه و حكمه و دفعه و وجه انحصاره اي الشيء اما ان يعتبر باعتبار
ذاته او لا ... ان يعتبر باعتبار امر داخل فيه او لا و اما

ما هو مانع ودافع له اي لا وجه اما ان يعتبر باعتبار ما يتي فوق
على ذلك الشيء او لا بل يتي فوق الشيء عليه اذ لا وجه لاعتبار ما لا علا
قة بين ذلك الامر وبينه اما الاول وهو بيان نفس القياس
فالقياس هو التقدير لغة يقال في اللغة قس النعل بالنعل اي
قدره واجعله نظير الآخر النعل انثى مؤنث سماعيا الا انه ذكر
الضمير نظرا الى اللفظ وفي الفقهاء اذا اخذ حكم الفرع من الاصل سموا
ذلك الاخذ قياسا لتقدير الفرع بالاصل وجعله مساويا له في الحكم
والعلة هذا بيان للمناسبة بين معنى الاصطلاح واللغوي ويعلم
منه ان اخذ حكم الفرع من الاصل انما يكون قياسا اذا كان مساويا
له في الامرين المذكورين فيتفرع تنبيه على حده باذا بانة مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الابانة لان المثبت
هو الله تعالى وزيد لفظ المثل لان الاوصاف لا ينتقل وذكر لفظ المذ
كورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس عد
يم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب
عنه بالعجز فهم واما شرط اي القياس فاربعة اما الاول فان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه متفردا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كقبول شهادة
خزيمة وحده وذلك انه شهد للنبي عم اي في الاعرابي بشراء ناقة
اي انه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك القبول كان حكما
ثبت

ثبت بالنص اختصاصه اي اختصاص خزيمة به اي بالحكم فان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم
موجب للعدد وقد خص منه خزيمة بقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه
حتى سماه ذا الشهادتين بطريق الكرامة فيمتنع الحاق غيره به سواء كان
مثله او فوقه لتادية الحاقه به ابطال كرامته الموجبة لانقطاع الشركة
كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز شهادة نفسه للرسول
عم بناء على انه خبره بمنزلة المعاينة والجملة محلة لعق له كقبول
شهادة خزيمة والاصل عند الجمهور هو محل الحكم المنصوص
عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلا فالاصل
هو البر مثلا وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص
عليه وعند البعض هو الحكم في المحل المنصوص عليه وقس على معنى
الاصل معنى الفرع وهو المحل او الحكم الثابت فيه بالقياس والشرط
الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس اي عادلا مائلا
عنه فيضمن به يرجع الى الاصل فاصل والى حكم تقديرا وهو في محل
الرفع بمعدول وهذا الشرط مغني عن الشرط الاول لكونه من اقسام
قال الآمدي في الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احد
هما ما لا يعقل معناه اصلا وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة
كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدا كاعدا
د الركعات ونصاب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وغيرهما

ما شرع ابتداء اي لا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير
سواء عقل معناه كرخصة السفر او لا كضرب الدية على العاقلة
لا يجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة فانه ثبت مخالف
للقياس بالحديث وهو قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد
الوضوء والصلوة جميعا لان الطهارة تزول بالنجاسة ولم يوجد
ههنا فلا يمكن الحاق غيرها بها فلا يقاس عليها صلوة الجنازة
وسجدة التلاوة والشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثا
بت بالنص احترز به عن الحكم الثابت بالقياس لانه ان اتحد
العلة في القياسين فذكر الوسط ضايع وان لم يتحد بطل احد
القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم ثم
المراد بالنص النص حقيقة او حكما ليتناول الاجماع ويؤيده ما وقع
في بعض كتب الاصول الثابت بالكتاب والسنة والاجماع بعينه
اي بعين الحكم اي بدون تغييره في الفرع الى فرع هو اي الفرع
نظيره اي الاصل ولا نص فيه اي في الفرع سواء كان مخالفا او
موافقا وهذا الشرط يتضمن خمسة شروط التعدية بان يكون
النص معلولا بعلة متعدية لا قاصرة وكون الحكم شرعيا وعدم
تغييره في الفرع ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في
الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانه يتم بالجميع
جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا
من التعدية

من التعدية بل من شروطها كذا في الشرح فلا يستقيم هذا التفريع قوله
الحكم الشرعي التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة كما ذهب
اليه بعض الشافعية وبعض اهل العربية لانه اي اثبات اسمها لها
بجامع ان معنى الخمر انما يطلق عليه اسم الخمر لمخامرة العقل لان العصير
قبل الشدة المطربة وبعد زوالها لا يسمى خمرا واذا اشتد يسمى به
كذلك فيظن بحكم الدوران ان العلة للتسمية هي الشدة فيجري في اطلاق ذلك
الاسم على كل مسكر مشتد كالنبيذ لانه ليس بحكم شرعي بل امر لغوي
ولا كلام فيه وان استلزم حكما شرعيا بعد اثباته وهو حرمة ا
لنبيذ مثلا لكونه مسمى بالخمر داخلا تحت قوله عم حرمت الخمر لعينها
ووجوب الحد بشرب القليل والكثير منه وقلنا ان الواضع قد يكون
لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع لترجيح الاسم على الغير لا انها
سبب الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فلا يصح
اطلاق اسم الخمر على النبيذ مثلا لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا
يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب
فان ثبت فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة لا باصله ولا
بفرعه وهو الوضع الآخر لان علته هي الوضع لا غير ولا يستقيم التعليل
لصحة ظهار الذمي هذا تفريع قوله بعينه وقال الشافعي ان موجب
الظهار الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم والذمي من اهل
الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا

ان اطلق (بدل)

للصوم وهذا ايضا لان العبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان
ظهاره صحيح وقلنا لا يستقيم هذا التعليل لكونه اي التعليل تغييرا
في الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها
اي الحرمة متعلق بقوله تغييرا في الفرع وهو الذمي عن الغاية
متعلق باطلاقها لانه لا يمكن انتهاء الحرمة في الذمي الى الكفارة
لانه ليس باهل لها لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير وهذا
يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون
تغييرا لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا
انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم
التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر لصحة في بعض الايام ن
يدل لتقوية العمل فان من نسي الصوم فقد اتى مثلا بمفطر
للصوم اي المراد في المسئلة الفطر كذا في بعض الشروح الخ
ويجوز الا في ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل
والشرب والجماع فانه مفطر له صورة وان لم يكن مفطرا في
الناسي حكما الى المكره والخاطي في عدم الافطار كما قال به الشافعي
وهذا التفريع قوله الى فرع هو نظيره لان عذرهما اي الخاطي
والمكره دون عذره اي الناسي لانه سماوي منسوب الى
صاحب الحق قال عم انما اطعمك الله وسقاك واما الخطاء فلا
ينفك عن قلة احتياط من الخاطي وكذا الاكراه مضاف الى صنع غيره
صاحب

صاحب الشرع مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل
بخلاف النسيان فانه مما جبل عليه الانسان فلا يكون من الرجوع فكان
تعديته اي تعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره
فيكون فاسدا ولا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رقبة كفارة
اليمين هذا تفريع قوله ولا نص فيه اعلم ان علماءنا لا يجوزون
من التعليل في موضع وجد النص في الفرع سواء كان موافقا له
او مخالفا كما هو عند الشافعي لا يجوز ان كان مخالفا ويجوز
ان كان موافقا سواء ثبت زيادة او لا واختار مشايخ سمرقند انه
يجوز ان كان موافقا من غير زيادة لانه يجوز تعاضد الادلة
ولذا اكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والا
جماع والقياس على كفارة القتل وصفة الايمان ايضا في مصرف الصد
قات الواجبة مثل الكفارات حتى لم يجوز صرفها الى الكفار الفقراء
قياسا على المذكورة وهو ضعيف لانه اي تعليله في هذه الامور
تعدية للحكم الى ما اي الى فرع الذي فيه نص بتغييره وهو لا يجوز
لانه ان كان موافقا له فلا حاجة الى التعليل وان كان مخالفا بطل
التعليل والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان
قبله اي التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه اي في نفس التغيير
او نفس النص والمراد من التغيير تغيير مفهوم لغوي يكون
فيه احتراز عن تغيير النص من الخصوص الى العموم الحاصل من

قوله [illegible] الشرط
مسئلة الايمان في الظهار
بالقياس على [illegible]

التعليل بالرأي باطل سواء حصل التغيير لحكم النص في الاصل اي
المقيس عليه او في الفرع كما ابطلناه اي التغيير في الفرع بقوله ولا
نص فيه وتمسك فخر الاسلام بهذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل
على ما كان قبله فيدل على تخصيص نص الاصل او في المقيس عليه قطعا
هو عبارة المتن يدل على شموله للنص في الاصل والفرع كما اشرنا
وقد اورد فخر الاسلام بعد هذا الشرط امثلة تغيير النص المعلل
وبعضها في الفرع فاعترض الشارحون عليه بان التغيير في هذه الا
مثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل وفيه انه يجوز ان
يكون امثلة المطلقة تغيير النص سواء كان في الاصل او الفرع
وان كان سياق الكلام يقتضي تخصيصه بنص الاصل بل اوفق ما
ذكره هيهنا كلام صاحب التوضيح حيث قال وان لا يغير القياس
حكم النص واعترض صاحب التلويح بعدما قال وهذا الكلام ظاهر
في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص
في حكم الاصل او غيره بقوله فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان
اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على
حكم المتعدي او عدمه وهيهنا النص دال على عدم الحكم الـ
المتعدي في الفرع وجوابه انه لما كان المراد تغيير نص في الجملة
سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فح كيف يكون هذا الشرط
مستغنى عنه بالشرط السابق المخصوص بالفرع نعم يمكن ان
يقال

يقال ان تعميم النص بحيث يشمل نص الاصل والفرع بعد ذلك الشرط
مما لا فائدة فيه بل يجب ان يقال ان يبقى حكم نص الاصل كما في عبارة فخر
الاسلام ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا الوجه بجعل اللام في النص
بدلا عن المضاف اليه اي نص الاصل حين وجد قوله كما ابطلناه في الفرع
نوع تاكيد لما ورد على هذا الاصل نقوض منها شرع في اجوبتها بقوله
وانما خصصنا اي اخرجنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره اي الاستثناء
في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة لان الاصل ان ا
لا مستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر موافقا للمستثنى وهي ثبت
اختلاف الاحوال الا في الكثير لان المراد من التساوي التسوية
بالكيل لانها المعتبرة شرعا وهي لا تتصور الا في الكثير القابل للكيل
فصار التغيير حاصلا بالنص حال كونه مصاحبا للتعليل اي موا
فق يعني ان تعليلنا بالكيل وافق للتغيير الذي حصل بدلالة النص فان
الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد والتعليل يدل عليه ايضا فوقا
فقالا اي لان التغيير حصل بالتعليل كما زعم الخصم وقال انكم
غيرتم النص المذكور حيث جعلتم علته القدر والجنس
وهو غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربو فيكون هذا التعليل مغيرا
للنص وحاصل الجواب ان المغير هو الدلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه
ان الاستثناء يدل على عدم عموم النص القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا

الا بالمسكين معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا به
فقيل حيوان لا يقتل كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي
وكذلك اي مثل تخصيص القليل بالنص جواز الابدال في باب الزكوة
فان جوازه ثبت بالنص اي بدلالة او باقتضائه كما اختلف عباراتهم
والمراد بالنص النصوص الواردة في ضمان الارزاق وايجاب
الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء لا بالتعليل
لما اورد الخصم علينا بانكم غيرتم النص وهو قوله عم في خمس من
الابل شاة وعينتم ما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون ايفاء القيمة
حيث جوزتم دفعها لعلة دفع حاجة الفقير فاجاب بان التغيير بدلا
لة النص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد اي ايفاء ما وعد الله تعالى
بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها للفقير لاجل
كون الموعود رزقا لهم اي للفقراء مما يتعلق بقوله بانجاز او
جب الله تعالى لاجل نفسه فيه تنبيه على ان الزكوة خالص حق الله تعالى
فلا يجب للفقراء ابتداء حتى يتغير النص بالتعليل وحق الله تعالى
وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل ايضا الا ان حقه هيهنا سقط عن العبد
باذنه تعالى كما سياتي وانما يصرف اليهم ايفاء للوعد على الاغنياء بالنصـ
النصوص المذكورة متعلق باوجب مال مسمى اي معين كالابل و
البقر والشاة وكلمة من بيان لقوله مما اوجب وقوله لا يحتمل صفة
لمال مسمى والضمير المنصوب يعود الى الانجاز في اختلاف المو
عيد

عيد الاضحية وهي الارزاق المختلفة على حسب اختلاف الحوائج
كالماكول والمشروب والملبوس والمركوب والمسكن الى غير ذلك
تحقق لا يتضمن جواز ان الذي يتضمن ذلك الامر الاذن من الله تعالى بالا
ستبدال اي استبدال الشاة بالقيمة التي يتوصل بها الى الحوائج و
الغاء اسم الشاة وحاصل الدليل ان الزكوة عبادة محضة وهي حق الله
تعالى ابتداء وانما يصرف الى الفقراء لايفاء الوعد ولا خفاء في ان حوا
ئجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة وانما يندفع بمطلق المالية فلما ا
مر الله سبحانه بالصرف اليهم من مال معين عنه وان ما وعد دل
ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن صاحب الحق وهو الله
تعالى وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف قدر
لانها يعرف القيمة لكنه يرد عليه ان وجوب الشاة لما كان بعبارة النص
وجواز الاستبدال بدلالة او باقتضائه فكيف رجح الدلالة او الاقتضاء
على العبارة وايضا قد علم منه تعارض العبارة بالاقتضاء وقد ذكر بعض
اصحاب التحقيق من شراح اصول فخر الاسلام انه لم يوجد نظير المعارضة
الاقتضاء بما تقدم من الاقسام اي الدلالة والاشارة والعبارة
والجواب انه لا معارضة هيهنا فانه لا يدل عبارة نص على حكم ودلالة
النص على حكم آخر معارض له بل اسم الشاة المدلول عليه بالعبارة
كان محتملا لان يكون مدلوله هي الشاة واجبا بعينه وان يكون الواجب
دفع حاجة الفقير ويكون ذكر الشاة لبيان المقدار الواجب بقرينة

النصوص الدالة على ان ايجاب الزكوة لايفاء المواعيد فصار حاملا على
بيان مقدار الواجب بطريق الضرورة اي بل لان حكم النص غير متعين
فانه يفهم من عبارته حكم و دلالته اخر لكن لا مقابل بدلا فيعمل بدلالة تقرر
بينة المذكورة و تعقل الدلالة محمولة على معناها اللغوي فيرجع الى الا
قتضاء فصار التغير ثابتا بالنص لقوله صار هذا حال ما كون محاجا
بالتعليل لا به اي التعليل و لما ورد عليه انه لا فائدة في هذا التعليل بعد
حصول التغير بالنص اشار الى دفعه بقوله و انما التعليل لحكم شرعي
آخر مغاير للحكم الاول التي جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص
و هو اي ذلك الحكم الشرعي المغاير للحكم الاول صلاح المحل
كعين الشاة مثلا للصرف الى الفقير و انما كان هذا حكم شرعي
لانه ليس ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص
الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حادثة بعد ما كانت
بالطبيعة الاسم السابق باعتبار كون الصدقة من الاوساخ و لهذا كان
يقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق ا
المقبول من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة
جنسها بشرط الحاجة كالميتة و ايضا انما يعرف محل التصرفات شرعا كصلا
حية الخل محلا للبيع دون الخمر و اذا كان هذا حكما شرعيا عللناه
بكونها دافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة و جعلناها صالحة
لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد و هي لها ادفع فههنا
ثلاثة

احكام احدها يعرف بعبارة النص و هو وجوب الشاة و ثانيها ما
يعرف بدلالة النص و هو جواز الاستبدال و ثالثها ما يعرف بالتعليل
و هو صلاحية القيمة و لا يدل جواز الاستبدال على صلاحية القيمة بل
انما يدل على الغاء اسم الشاة و جواز ايفاء حق الفقير من مال ما يصلح
للصرف اليه و لا يلزم منه صلاحية القيمة حتى لا يحتاج الى التعليل و ليس
في هذا الحكم تغير للنص الدال على وجوب الشاة بل تغيره بدلالة النص
الاسر بايفاء حق الفقير كما علمت بدوام حال من المحل او الصرف اي
ملتبسا بدوام يده اي الفقير عليه اي ذلك المحل بعد الوقوع
ظرف للصرف لله تعالى حال كون وقوع المحل ملتبسا بابتداء اليد و حا
صله ان المحل يصير مصروفا الى الله تعالى و لا تثبت يده من يد الفقير بعد وصو
لها اليه قال النبي عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
فلان قبض الفقير قبضان باعتبار الابتداء و البقاء و الاول لله تعالى و الا
خر للفقير و قال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الو
قوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد الوقوع بدوام
يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم و عديناه الى سائر الاموال
و المراد ما ذكرنا فان المراد بصلاح الصرف صلاح المحل للصرف و المحل
هو عين الشاة مثلا و قوله ليصير علة غاية للصلاح و قوله بعد الوقوع
الثاني تاكيد و تذكير للاول و قوله بدوام يده متعلق بقوله مصروفا
و انما ذكر هذا ليدل على ان الصدقة ليست حق الفقير ابتداء حتى يلزم

تغيير حقه من غير اذ ذبك هو حق الله تعالى وقد تغير باذنه وقوله حكما
شرعيا خبر لقوله صار وضمير علّلناه الى الشاة لكن جعل الشاة اصلا في
سائر الاموال فرعا في التقويم عليه وعلى هذا ما ذكرنا الشاة اصل في
القيمة فرع ودفع الحاجة علة والصلاحية حكم ولا منافاة فانه قد
يعتبر العلة من جانب المصرف وهو دفع الحاجة وقد يعتبر من جانب
الواجب وهو التقويم لكن جعل الحاجة اى دفعها علة اولى من
التقويم لانه اعتبر في التعليل حال المصرف فاعتبار العلة من جهة اولى
فتامل في المقام فانه من مزلة الاقدام ولعل ما ذكرناه غاية تنقيح
الكلام ونهاية توضيح المرام وهو اى ايجاب مطلق المال وتعدية
الصلاحية التي هي الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في
مسئلة ان الة النجاسة ان الواجب ازالة النجاسة الحقيقية سواء كان
المتنجس بدنا او ثوبا او مكانا او غير ذلك والماء آلة صالحة للازالة
كما ان الواجب في الزكوة دفع حاجة والشاة مثلا آلة صالحة لدفع
استعمال الماء ليس واجب لعينه كما ليس عين الشاة واجبة بعينها بد
ليل انه من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه
سقط عنه استعمال الماء ولو كان الماء واجبا اذا لما سقط بدون الفعل
وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى
الى المائع يشاركه في ذلك كالخل وانما كان حكما شرعيا لا حكما اصليا
لان الازالة لا يحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال باول
الملاقات

الملاقاة لان الماء وجدت الازالة بل زيادة النجاسة وهذا الحكم ليس بحكم
اصليا بل حادث شرعي كصلاحية الشاة ثم فيجوز تعديته وانما لا يزول
الحدث بغير الماء لكونه غير معقول المعنى في الماء لان الحكم بالطهارة
عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول اذ العضو طاهر
ومن شرط القياس كون المعنى معقولا والمراد بعدم معقوليته انه لا يستقل
العقل بذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد وغيرها بخرو
ج النجاسة من السبيلين وما ذكر في الهداية من ان غير المعقول هو
الاقتصار على الاعضاء الاربعة وهما ان آلة الحدث فمعقول فالمراد با
المعقولية انه لما حكم الشرع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك
العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف واعلم ان قياس المائعات
على الماء في دفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء
وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر حكمي لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة
للمحل مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات في تطهير
المحل عن النجاسة الحكمية فلا يرد عليه ان المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او ان
يتوقف على ورود الشرع ولهذا قاس النجس الخارج من غير السبيلين
على الخارج منهما فيجوز قياس المائع على الماء في جواز الوضوء به لان تلك
العلة غير معقولة ههنا اصلا بخلاف ثم فظهر الفرق فاندفع ما اورد الخصم
من الحكم غيره ثم بالتعليل فيه لا دم حيته ثم اضربه ثم اغسليه بالماء لان

الشارع عين الماء للتطهير وبالتعليل يكون مزيلا للنجاسة بغيره
وكذا اورد الخصم ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله
تعالى وربك فكبر وقد غيرتم بالثناء حيث جوزتم افتتاحها بغير
لفظ التكبير مثلا الله اجل او الرحمن اعظم واشار المص الى دفعه بقوله
والواجب وهو عطف على اسم ان تعظيم الله تعالى بالجزء من البدن و
التكبير ليس بواجب بعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان اعني ا
لثناء على الله تعالى والتكبير آلة صالحة لحصول فعل اللسان لان الصلوة تعظيما
عبادة بدنية واللسان من جملة البدن والمستحق استعماله بما يحصل
به التعظيم ما هو ثناء على الله تعالى فعين الشرع التكبير ليحصل الثناء به
لا انه المستحق في نفسه كما ان المستحق في ركن كلمة الشهادة اعمال
اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة له ولهذا يصح قيام سائر الكلما
ت بالفارسية وغيرها مما يؤدي مؤداها مقامها واذا كان الواجب
فعل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان الآلة لا يكون
مقصودا بذاته بل لتحصيل العمل كالسعي الى الجمعة فاذا حصل العمل به
وبغيرها حصل ما هو المقصود منها قطعا فيصح التعليل وقد اورد الخصم
ايضا ان الشرع علق الكفارة بالوقاع لقوله عم للاعرابي القائل وقعت
امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الخ وقد غيرتم بالتعليل الحكم
حيث علقتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب عمدا
فاشار المصنف الى دفعه بقوله والافطار هو السبب للكفارة لان ا
لكفارة

الكفارة للافطار هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة
الفطر والوقاع اي الجماع آلة صالحة للفطر وكذا الاكل والشرب
آلة صالحة ايضا وبعد التعليل وتعدية الحكم من الوقاع الى الاكل و
الشرب انما هي بدلالة النص لا بالقياس كما توهم العبارة لان الكفا
رة لا يثبت بالقياس بقي الصلاحية اي صلاحية الوقاع للالة وبهذا
تبين اي بما ذكرنا من ان الحق يجب لله تعالى على الخلوص في ابتداء ا
لقبض ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام يده عليه جواب اشكال
اورده الخصم وهو ان اللام للتمليك وقد قال الله تعالى انما الصدقات
للفقراء فكان حقا للفقراء قبل الاداء كما نقل عن الشافعي بطريق الشركة
بين الاصناف المذكورة فوجب صرفها اليهم ولم يقتصر على صنف واحد
منهم وقد جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد وفقير واحد قياسا
على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي التعليل تغيير النص الدال على كونها
حق لجميع الاصناف وتقرير الجواب ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ليست للتمليك ليلزم بل هي لام العاقبة كما في قول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب اي يصير الحق الواجب او المؤدي لهم
اي للاصناف المذكورة بعاقبته اي باعتبار عاقبة الحق الواجب او
المؤدي اي في عاقبته كما عرفت ان التصدق يقع في كف الرحمن قبل
ان يقع في كف الفقير فان قلت كون اللام للعاقبة مجاز فلا يصار اليه
بلا ضرورة قلت قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده و

باخذ الصدقات يدل عليه وقرينة له فان ذكر الاخذ في الصدقة
والقبول في النص يدل على ان التعريف الجزئي يفيد الحصر يدل على
ان الاخذ غير محمول على مجرد القبول لا سيما وقد ورد ان الصدقة
يقع في كف الرحمن الحديث واذا وجد الاخذ من الفقير حسا جعلنا
ه اخذه تعالى على الابتداء واخذ الفقير على البقاء ولو سلم فنقول
ان اللام لمجرد الاختصاص والمطلوب بيان المصارف بمعنى انه لا يجوز
الصرف الى غيرهم لا انه يجب ان يصرف الى كل واحد من هذه الاصناف
او لانه دليل آخر على ان اللام للعاقبة وانه ليس الواجب قبل القبض
حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وهو معطوف
على الاول باعتبار المعنى يعني لما ذكر من ان الواجب خالص حق الله تعالى
ويقع له ابتداء كانت اللام للعاقبة او لانه اي النص اوجب الصرف ا
ليهم بعد ما صار صدقة كما يدل عليه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
ولا يصير المال صدقة الا بعد الاداء وقبض الفقير واليه اشار بقوله
وذلك اي صيرورة المال صدقة بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق
قبل قبض الفقير فكانت اللام للعاقبة بمعنى ان الواجب بعاقبته صار صد
قة وملكا للفقير لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وان كان صالحا
لها ولا يمكن ان يقال ان اللام وان كانت للتمليك لكن لا يدل ذلك على ان الوا
جب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعلة
صيرورة المال صدقة وذلك انما يكون بالاداء الى الله تعالى بقبض ا
الفقير

الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة فصار واي
الاصناف المذكورة على هذا التحقيق اي وهو ان الواجب حق الله تعالى
خالصا وان ذكرهم لبيان المصارف مصارف فباعتبار الحاجة فلحاجتهم
و فقرهم صاروا مصارف المال الذي هو الوسخ كما يشعر به قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وليسوا بمصارف با
عتبار الاسم فان ابن السبيل والغازي مثلا لو لم يكونا فقيرين لا يحل
لهما الزكوة مع ان الاسم باق فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار
الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب غالبا فذكر الله تعالى هذه الا
سماء التي هي اسباب الحاجة دليلا على ان الفقير استحق بالحاجة حتى
يشارك غيره حين احتياجه وان لم يكن احتياجه بسبب الفقر فيكون
جميع الاصناف المذكورة بمنزلة صنف واحد ويصح ان يطلق اسم ا
الجنس على واحد فيصح الصرف الى واحد واليه اشار بقوله وهذه الا
سماء للاصناف المذكورة بمنزلة صنف واحد ويصح ان يطلق اسم
الجنس على واحد فيصح الصرف الى واحد واليه اشار بقوله وهذه الا
سماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة فكما
انها ليست بمستحقة للصلوة لكنها صالحة لصرف التوجه اليها لحق الله
لها اي الكعبة قبلة للصلوة ولكل جزء منها قبلة كذلك جميع الاصناف المذ
كورة بان يكون لكلها مصارف وللبعض مصارف فظهر ان حكم النص بيا
ن المصارف والتعليل لا يغيره واما ركنه اي ركن القياس فما جعل الشيء

جعل علما اي علامة وامارة لوجود الحكم في غير المنصوص عليه

وانما كان علامة لان الموجب هو الله تعالى والعلل امارات وعلامة على

وجود حكم النص في الفرع فالحكم في الاصل مضاف الى النص وفي

الفرع الى العلة والى هذا ذهب مشايخنا العراقيون والقاضي

ابو زيد ومن تبعه وذهب جمهور المشايخ الى ان الحكم مضاف الى

العلة في الاصل والفرع جميعا وعلى هذا يكون العلة علما على حكم النص

في الاصل والفرع جميعا مما اشتمل عليه النص بيان للكلمة ما اي يكون ذلك

الشيء من الاوصاف التي اشتمل عليها النص بصيغته كاشتمال قوله عم لا

تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل على القدر والجنس او بغير صيغته

شرعي لم عم للاعرابي القائل واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق اي

اذا واقعت فكفر وذلك لان المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان

يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اي للنص في

حكمه بوجوده اي بوجود ذلك الشيء الذي جعل علما وانما للنسبة

فيه اي في الفرع ولما كان المعنى ركن القياس فكذا الاصل والفرع وحكم

الاصل وهو اي الشيء الذي جعل علما الوصف وليس كل احد من

اوصاف النص علة وكذا جميعها باتفاق القائسين لان الجميع غير

متعد فينسد باب القياس بل بعضها وليس للمعلل ان يعلل باي وصف

شاء بل لا بد من دليل والنص يصلح دليلا على العلة سواء دل عليها صريحا

كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او اشارة مثل قوله عم

يعرض

لعمر رضي الله عنه حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته

الا كان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة لان الصوم عبارة عن الامساك

لكف عن الشهوتين فكما ان مقدمة شهوة البطن وهي ادخال الماء

في الفم لا ينافي الصوم كذلك مقدمة شهوة الفرج لا ينافيه وكذا الاجما

ع يصلح دليلا على العلة وهذا باب الاجماع واختلفوا اذا عدم النص و

الاجماع فيما يصلح دليلا فقيل الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود

الوصف من غير ان يعقل معنى فيه تاثيرا واخالة لان الشرط في علة

الوصف تميزه عن سائر الاوصاف والدوران يفيده وقال العامة

ان مجرد الاطراد لا يصلح دليلا لان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا

فلا بد من معنى آخر وذلك المعنى كون الوصف صالحا ومعدلا كما قال الا

لصالح المعدل نظهر اثره اي الوصف في جنس الحكم المعلل به اي با

الوصف فعدالة الوصف عنده ثابتة بالتاثير وهو ان يكون لجنس

ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا

يترجح احتمال الصواب على الخطاء وطريق معرفة الاستدلال بالتا

ثير الذي ظهر في موضع من المواضع كظهور اثر دين الشاهد بالا

جتناب عن ارتكاب المحظورات فانه يعرف صدقه ويستدل به على ا

لتحرز عن الكذب الذي هو محظور ايضا وسياتيك بيانه وقال بعض

الشافعية يثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة

ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق

الوجوب لتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقيل العدالة
يثبت بالعرض فان لم يرد ده اصل مناقض او معارض صار معدلا
لا وفي بصلاح الوصف وملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان
يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عنه فانه يناسبه لا الى وصف
الاسلام لانه نائي عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع وهو
اي حصول الملائمة في الوصف ان يكون الوصف على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام لا بائنة عنها والى هذا اشا
ر القاضي ابو زيد حيث قال المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وذكر الامدي ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر
منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من الشرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسد
ة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو المقصود
من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة فاعرف ذلك كقولنا في الثيب الصغيرة ولا
ية الانكاح في النساء مرتبة على الصغر عندنا وعلى البكارة عند الشا
فعي فعندنا ابوها اي الصغيرة المذكورة تزوجها لانها اي الثيب
الصغيرة صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة فهذا التعليل تعليل بوصف

وهو

وهو
الصغر ملائمة للحكم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح لما
يتصل به من العجز جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح او الظرف
من النكاح او منكوحة والقياس المناكيح لكن حذفت الياء تخفيفا و
ذلك لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبا
ر عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة
فانها انما وجبت على الغير لعجز من وجبت له عن مباشرة تحصيلها بنفسه
مع الحاجة اليها والصغر من اسباب العجز فكان تعليلا بوصف ملائم
والتاثير صفة مصدر محذوف اي مؤثر تاثيرا مثل تاثير الطواف
لما اي لاجل معنى يتصل به اي بالطواف من الضرورة بيان لما
في الحكم متعلق بالتاثير والمراد به سقوط نجاسة سؤر الهرة
المعلل به اي بالطواف في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من
الطوافين والطوافات عليكم اي الهرة من جنس الذكور الطوافين
فيه ومن جنس الاناث الطوافات وهو تعليل لعدم كونها نجسة
وتوضيحه ان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصونها
الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط الخطاب مثل
قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فهذا التعليل موا
فق لتعليل صاحب الشرع وهو المطلوب ولا يصح العمل بالوصف
بان يجعل علة ويثبت بها الحكم قبل الملائمة لانه اي الوصف امر
شرعي لان الكلام في العلل الشرعية المثبتة للحكم الشرعي فيعرف

صلاحه من جانب الشرع و انما يعرف اذا كان موافقا للعلل المنقولة
عن السلف فقبل ظهور الملائمة لا يصح العمل به كالشاهد لا يجوز
العمل بشهادته قبل ظهور حاله الصلاحية فيه و اذا ثبت الملائمة
جاز العمل به و لكن لم يجب العمل به اي بالوصف الا بعد العدالة
لان الشاهد بعد ظهور صلاحيته لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور
عدالته و لكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستورة
تنفذ فلو عمل بتلك العلة الملائمة عامل نفذ العمل و لم يفسخ و هي اي
العدالة الاثر بان يظهر اثره في موضع من المواضع فيستدل به كالاثر
الذي يعرف ايضا و اذا ثبت عدالته يجب العمل به لانه اي الوصف
يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبر علة مع قيام الملائمة لان الو
صف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشارع فلا بد من دليل فتعرف صحة
اي الوصف اي اعتباره عند الشارع بظهور اثره اي الوصف في
موضع من المواضع كما ان الصغر في ولاية المال فان العجز لما كان
لازما للصغر لنقصان عقله اقيم من هو كامل الراي و وافر الشفقة
مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف في
نفسه ايضا للعجز فالتعليل به في ولاية الانكاح تعليل بوصف مؤثر
فهو اي تعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق
الشاهد بان يعرف صدقه بظهور اثر دينه اي الشاهد في منعه اي
منع الدين الشاهد عن تعاطي اي تناول محظور دينه فالمؤثر هو
الدين

الدين و الاستدلال بالاحسن ان عدالته المحظور ان استدلال
بظهور اثره على اثر آخر اعني الصدق في الشهادة كما ان الوصف
هو المؤثر و الاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره
على اثر آخر و هو الحكم الثابت بالقياس قال بعض الافاضل الظاهر انه
مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد و معناه ان يكون الوصف
ملائما مناسبا او كان مؤثرا بالمعنى المذكور و هو اعتبار الجنس
القريب في الجنس القريب اى النوع في الجنس او الجنس في النوع و
النوع في النوع او لا و هذا الظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام
و من تقريرهم في الامثلة فيخفى هذه اما من الطوافات لجنس الطواف
و هو الضرورة اثر في اثر في الشرع في التخفيف و اباحة الطهارة
و دفع النجاسة كالاكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد
و الفم للضرورة و ايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الا
حتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا
للحرج كما في حل الميتة كذا النظاير و ليس التاثير بمحض اعتبار
الشارع النوع او الجنس القريب هذا اي قال صاحب التوضيح
و التاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه اي
الوصف في نوعه او جنسه اي الحكم و المراد بالجنس ههنا
الجنس القريب كطهارة سور الهرة فان الجنس الضرورة قد
اعتبر في جنس التخفيف و تحقيق كلامه في التلويح و لا صاف

العلة عند نا علة بالاثر اي بسببه قد سمينا القياس الاستحسان
وهو في اللغة عد الشيء حسنا ثم من اثبت جعله من احد الادلة الا
ربعة ومن قال من الفقهاء ان من استحسن فقد شرع يريد به ان
من اثبت حكما بانه يستحسن من غير دليل من الشارع فهو الشار
ع له فلا اعتبار به ولا يريد به الطعن على ابي حنيفة بل مراد الفريقين ان
حدا من المتنازع من الجانبين جاهلا بمرادهم الذي هو القياس الخفي
اذا قوي اثره اشارة الى تعريف الاستحسان في اصطلاح الاصو
ل فانه غلب في اصطلاحهم على القياس الخفي خاصة كما غلب اطلاق
القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين ويطلق الاستحسان
غالبا شائعا في الفرع على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة
القياس الجلي كذا في التلويح قال في التوضيح القياس جلي وخفي
والخفي يسمى بالاستحسان لكنها اعم من القياس الخفي لان
الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن
لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به
القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الا
فهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس يحرما في تعريفه وتعريفه
يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام
تفسير القياس الجلي ثم قال واعلم انا اذا ذكرنا القياس يريد
به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان يريد القياس الخفي فلا

تنس

تنس هذا الاصطلاح انتهى وعلم منه ان للفظ الاستحسان اطلاقين احد
هما شائع وهو ان يراد به القياس الخفي وثانيهما غير شائع وهو ان
يراد به الاعم وعلى هذا انما التعريف بالقياس الخفي تعريف صحيح باعتبار
الاطلاق الشائع فلا وجه للترديد في التعريف المذكور في المتن وعلى
هذا قوله اذا قوي اثره متعلق بقد سمينا ولا دخل له في التعريف
ويمكن ان يقال ان له اطلاقا آخر وهو ان يراد به القياس الخفي القوي
كما يدل عليه تعريف [illegible] بانه العدول عن موجب قياس الى قياس
اقوى منه لكن ينبغي ان يحمل القياس الاقوى على القياس الخفي الاقوى
وح يكون قوله اذا قوي داخلا في التعريف ولا يرد على تعريفه بانه العد
ول الخ ما قيل من انه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر
والاجماع والضرورة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستح
سان الذي ظهر اثره وخفي فساده اشارة الى ان لكل واحد من
القياس والاستحسان نوعين فان القياس الخفي قد يكون قوي الاثر
يسيرا بالنسبة الى مقابله وقد يكون ظاهر الصحة خفي الفساد فانه اذا
نظر اليه بادي النظر يرى صحيحا ثم اذا تامل حق التامل علم فسا
ده فالمراد بظهور الصحة في الاستحسان بالنسبة الى فساده الخفي
وهذا لا ينافي خفاءه بالنسبة الى مقابله اعني القياس الجلي وكذا
القياس قد يكون ضعيف الاثر بالنسبة الى مقابله اعني الاستحسان
وقد يكون ظاهر الفساد خفي الصحة لانضمام معنى آخر اليه هو

المؤثر في الحكم في الحكم حقيقة فان تقع به فساد الظاهر فلبه
والى هذا اشار ابو حنيفة رح كتب الاستحسان واخذت بالقياس قال
شيخ الامام صدر الاسلام ان الاستحسان ان كان اكثر تاثيرا كان
استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تاثيرا كان استحسانا
تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس لان العبرة لقوة الاثر
صحة دون الظهور فالنوع الاول من الاستحسان اقوى من النوع
الاول من القياس والثاني جلي والنوع الثاني منه بالعكس
ثم الصحيح ان معنى الرجحان تعيين العمل بالراجح وفي ظاهر كلام فخر الا
سلام انه الاولوية حتى انه يجوز بالمرجوح واعلم ان كل قسم من
القياس يستلزم ما يقابله من قسمي الاستحسان ولا بد من تقديم احد
هما على الآخر عند التقابل فمآل الامر الى تقسيمها للتقديم الاستحسان
على القياس وبالعكس فلهذا جعل المصنف للتقديم قسمين وقدم بيان
القسم الثاني اعني تقديم القياس على الاستحسان لانه مما يستبعده
الوهم لما شاع ان الاستحسان عبارة عن الدليل الاقوى ولا
يترك الاقوى بالاضعف فقد نقل عن الكرخي رح ان الاستحسان
ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم في نظائرها
بدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول وقيل هو تخصيص قياس
بدليل اقوى منه ويرجع على هذا الى تخصيص العلة وهو ليس بصحيح
وقال ابو الحسن هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل
شمول

[illegible]

شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول
واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله في
حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا انا تركنا الاستحسان بالقياس
الى غير ذلك ولذا قال المصنف فيما سيأتي وهذا القسم عز وجوده واما
القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثاني وهو تقديم
القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا اية السجدة
في صلوته انه اي التالي يركع بها اي بسبب الآية او التلاوة او يركع
بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلي لانه اذا قرأها خارج الصلوة
وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة ولا ينوب
به عما هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا على حدة او
ركوع الصلوة لكن بالنية وعدم الفاصل بمقدار ثلث آيات قياسا
اي هذا الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجود
يشتركان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود
لان النص قد ورد به اي بالركوع مقام السجود قال الله تعالى وخر
راكعا اي سقط ساجدا لان السقوط موجود في السجدة دون
الركوع ولما ثبت الاشتراك بينهما ينوب الركوع مناب السجود كما ينوب
القيمة مناب الواجب في الزكوة وهذا قياس ظاهر لا يحتاج الى
مزيد تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بالشبه الظاهر في
معنى الخضوع وفي الاستحسان لا يجوز بل لان الشرع امرنا با
يجزيه

السجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واسجد واقترب والركو
ع خلافه اي السجود كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع فان
الركوع لا ينوب فيها عن سجدتها مع انها اشد قربا بالركوع
من سجدة التلاوة لانهما من موجبات التحريمة واد لان الصلوة
بخلاف الركوع مع سجدة التلاوة فلا ينوب منابها ايضا بالطريق
الاولى وهذا اي كون الركوع غير السجود اثر ظاهر لان المامور
به لا يتادى باتيان ما يخالفه فصار به وجه القياس مرجوحا لان
هذا عمل بحقيقة للواحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض
اي ثابت بدليل هو مجاز لان المراد بالركوع السجود بطريق ا
لمجاز فبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الح
حقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى لكن القياس
اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يتضمن فساد الا
ستحسان بيانه اي اثر الباطن ان السجود عند التلاوة لم يشر
ع قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر
وانما المقصود من شرعها مجرد اتيان ما يصلح تواضعا مخالفة
للمتكبرين وموافقة للخاضعين كما يشعر به ايات السجدة لكن على
طريقة العبادة ولهذا اشترطت الطهارة واستقبال القبلة
فيها والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لحصول معنى التواضع و
العبادة فيسقط به السجود كما يسقط الطهارة للصلوة بطهارة
لغيرها

لغيرها بخلاف سجود الصلوة فانه لا يقوم مقامه لان كل واحد مقصود
بنفسه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او بخلا
ف الركوع في غيرها اي الصلوة حيث لا ينوب مناب سجدة التلاوة
في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والشرط
فيما يتادى به السجدة ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو
حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس السبب
والعمل بالمجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود اعني سجدة التلاوة مقام ا
لمقصود اعني التعظيم وهذا القسم الثاني قسم عزيز اي قل وجودها
فانه لا يوجد الا في ست مسائل او سبع كما ذكر تفصيلها في المطولات واما
القسم الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر
من ان يحصى اي اكثر من القسم الثاني من حيث الاحصاء ومعناه ان
احصاءه اكثر من احصائه وعلى هذا لم يكن من تفضيل بل بيانية ثم ا
المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته وهو في بيان اقسام الاستحسا
ن احكامها باعتبار اطلاق الاستحسان على ما يشتمل الاثر ولعله لهذا
قال ثم المستحسن ولم يقل ثم الاستحسان تنبيها على مغايرة هذ
الاصطلاح للامر وانما يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي الى محل
آخر لانه في الحقيقة قياس شرعي وحكمه التعدية بخلاف المستحسن بالا
ثر او الاجماع او الضرورة فانه لا يصح تعديته فيها لانها في معقولة

٥١٠
اعني سجدة التلاوة
قدمت مقام المقصود
اعني سجدة الصلوة
او بجعل غير المقصود مع

بل لنهاه عن القياس فلا يقبل التعدية كالسلم مثال الاول فان انعدام
المعقود عليه يقتضي عدم جواز هذا العقد بحكم القياس الا انه ترك
بقوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث وروي انه عم
نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والاستصناع
مثال للثاني فان الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان يامر انسانا ان يخرز
له خفين مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم
اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز وفي القياس يقتضي عدم جوازه
لانه بيع معدوم حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز
البيع الا بعد تعينه حقيقة او بثبوته في الذمة كما في السلم فترك القيا
س بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان جهة الخطاء في
القياس تتعين بالاجماع كما تتعين بالنص وتطهير الحياض و
الابار والاواني التي ليس تحتها ثقب مثال للاخير فان القيا
س يابي عن طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها الا انه علي ان الاختلا
ف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه اي
البائع هو المدعي لانهما لما اتفقا على البيع اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظا
هر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها فكان ا
لقياس تسليم البائع بما اقر به وتحليف البائع اياه على البلغ
ويوجبه اي يوجب الاختلاف المذكور يمين البائع استحسانا

لانه

لانه اي البائع ينكر وجوب تسليم المبيع الى المشتري بما ادعاه
المشتري ثمنا للمبيع ففي القياس يحلف المشتري فقط وفي الا
ستحسان يحلف المشتري والبائع جميعا لان البائع ينكر وجوب
التسليم والمشتري ينكر زيادة الثمن وهذا اي وجوب تحالف العا
قدين المختلفين في قدر الثمن حكم يتعدى الى الوارثين للعاقد
ين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما
المسئلة بحالها يجري التحالف بينهما لان الوارث قام مقام المو
رث فيمكن تعديته التحالف اليهما فثبت ان المستحسن بالخفي
يصح تعديته والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا فاما الاختلاف
بين المتعاقدين في الثمن بعد القبض اي قبض المبيع فلم يجب اي
بالاختلاف يمين البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه
شيا على البائع اذ المبيع مسلم اليه وثبوت التحالف بالاثر بخلا
ف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم يصح تعديته الى الوارث
بل يقتصر على مورد النص حتى لو اختلف وارث البائع ووا
رث المشتري والسلعة مقبوضة قائمة فالقول قول وارث
المشتري ولا يجري التحالف بينهما لان التحالف بعد القبض ثابت
بخلاف القياس مستحسن بقوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ التراد يشير الى جريان

التحالف بعد القبض اذ الرد لا يتصور الا بعده فلذلك لا يتعدى
الى غير المنصوص عليه وهو تحالف المتعاقدين عند عدم
قيام السلعة وعند محمد يجري التحالف في جميع هذه الصور
لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي
عقدا ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين والجواب با
لمنع فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن ثم الاستحسان الثا
بت بالنص او الاجماع او الضرورة او القياس الخفي ليس من
باب خصوص العلل وتخصيصها عبارة عن تخلف الحكم عنها
في بعض الصور لمانع وهو جائز عند الكرخي وابي بكر الرازي
وابي زيد واكثر العراقيين وهو مذهب مالك واحمد وعامة
من المعتزلة وزعموا ان هذا مذهب الائمة الثلثة مستدلين
بانهم قد قالوا بالاستحسان وهو قول بتخصيص العلة لان
القياس ثابت في صورة الاستحسان وغيرها وقد ترك العمل به في
صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدمه فيه المصنف بما
حاصله ان الاستحسان ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم
القياس لعدم العلة لانعدام المعارضة بالاستحسان المرجح قيا
سا لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في
مقابلة النص الذي جعل دليل الاستحسان او الاجماع او الضرورة
التي جعلت دليلا لوجوب الاجماع في موضع الضرورة كما ذكرنا

قال

قال لان في الضرورة اجماعا مثل الكتاب والسنة في اثبات الحكم
وقد عرفت انه لا اعتبار للقياس في مقابلة واحد منها وكذا في
مقابلة الاجماع والضرورة الراجحة اليه وكذا الحكم اذا عارض
ه اي القياس الجلي استحسانا اي قياس خفي الراجح من القيا
س اوجب الاستحسان اي القياس الخفي عدمه اي عدم القيا
س لان المرجوح يضمحل في مقابلة الراجح وهو بيان لقوله و
كذا اذا عارضه استحسان وكلمة اذا ظرفية وليست شرطية
كما توهم فصار عدم الحكم ثم لعدم العلة لا ان عدمه لمانع مع
قيام العلة كما توهم القائلون بتخصيص العلة وكذا امثال ما قلنا
في القياس مع الاستحسان ان عدم الحكم لعدم العلة نقول
في سائر العلل المؤثرة التي يختلف عنها احكامها في بعض المواضع
فانه يضاف عدمها الى عدم العلة لا الى العلة وتخلف الحكم عنها لما
نع وبيان ذلك في قولنا الى آخره في حق الصائم اذا صب الماء في حلقه
بالاكراه وهو ذاكر لصومه انه مفطر لانه القول يفسد صومه لفوات
ركن الصوم وهو الامساك فانه قد فات بوصول المفطر الى جوفه
وهو تعليل بوصف مؤثر ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد
مع فوات ركن الصوم حقيقة فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع
حكم هذا التعليل اي تخلف حكم العلة ثم اي في صورة النسيان
لمانع وهو الاثر مع وجود العلة فيها قلنا نحن انعدم الحكم في

وفي القاموس قود المتكلمين وجد فانعدام لحسن وعدنا فعل لحسن لا
الناسي لعدم العلة لانها موجودة وقد تخلف الحكم عنها لمانع
لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب
الحق لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه النسبة سا
قط الاعتبار فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل اي فعل النا
سي عفوا اي ساقطا او اسقط اعتبار فعله شرعا فقد بقي الصوم
اي صوم الناسي لبقاء ركنه لا لمانع منع من الفطر مع وجود علته و
فوات ركنه اي الصوم وفيما قيل ان فيه انكار الحس والعقل وهو
ظاهر والشرع لان من حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث مدفوع لا
نا لا نجعل الاكل غير الاكل لكن لا نجعله سببا للفطر في النسبة الى صا
حب الشرع من حيث انه سبب وفي مسئلة الفطر معنى عليكذا في ا
لتحقيق فالذي جعله هم دليل الخصوص اي مانعا للحكم
مع قيام العلة جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي جعل
ما جعلوه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص
تخصيص العلة فاحفظه اي هذا الفصل واحكم من الاحكام ففيه فقه
كثير لان المعلل يحتاج في رعاية هذا الفصل الى ضبط جميع اوصاف
العلة في كل صورة ليمكنه دفع ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق و
تخلص كثير لان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فلا نسبة رعا
يته واجبة قال الشارح المحقق قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص
راجع الى العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم
عنها صحيح

عنها
صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة
الا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى العلة وقد او
ضحناه في الكشف ويمكن ان يقال ان قول المصنف فالذي جعل عند
هم الى آخره اشارة الى ان التنازع بين الفريقين لفظي اذ لو
كان معنويا لم يمكن الجعل المذكور لان الدليل ملزوم والمدلو
ل لازم وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومات فلا يمكن ار
جاع دليل احدهما الى دليل الآخر وتحقيقه ان العلة اما ان
يكون عبارة عن امر دخل فيه انتفاء المانع او لا بل هو عبارة
عن الوصف الذي قد يقارنه المانع من الحكم وقد لا يقارنه فالقا
ئلون بالاول لا يجوزون تخصيصها اذ على الاول لا يكون ا
لعلة موجودة في صورة التخصيص لوجود المانع فيها والقائلون
بالثاني يجوزون تخصيصها اذ يجوز وجود الوصف مع مقا
رنة المانع من الحكم ويظهر لك من هذا وجه ارجاع دليل ا
لخصوص الى عدم العلة ووجه كون النزاع لفظيا لكونه مبنيا على
تفسير معنى العلة لكن ظاهر عبارة المص فيما سبق تدل على كون النزا
ع معنويا ووجه الارجاع على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل
الخصوص فليس بدال الارجاع على هذا ان الدليل الذي لديهم في الوا
قع دليل عدم العلة وانما صيروه دليل الخصوص بمجرد زعم
هم فعلى هذا لم يجعل ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل للعدم

في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تناقض الملوان لزم ملين و لم لنا في
الملين و مات و لهذا قال لنا الذي جعل عندهم دليل المخصوص
ولم يقل لنا الذي هو دليل المخصوص و اما حكمه اي حكم القياس
فتعدية مثل حكم النص الى ما لا نص و لا اجماع فيه و التعدية
المذكورة في الشرائط اريد بها صلاحية التعدية و اريد بها هنا
وقوع التعدية بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب
الرأي في احتمال الخطأ فان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو مذهب
العامة لكون القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم
للتعليل عندنا حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا لان ا
لقياس والتعليل بمنزلة المترادفين عندنا و عند الشافعي هو اي
التعليل صحيح بدون التعدية ففي العلة المتعدية يثبت الحكم في
الفرع عنده و يكون قياسا وان لم يكن متعديه يبقى الحكم مقتصرا
على الاصل حتى يجوز التعليل في حرمة الربوا في النقدين بعلة
الثمنية و هو تعليل بالعلة القاصرة المستنبطة و هذا هو محل
الخلاف و اما التعليل بعلة قاصرة ثابتة بنص او اجماع فثابت با
لاتفاق فيكون التعليل عند الشافعي اعم من القياس واحتج من
جوز التعليل بالعلة القاصرة بان هذا اي الرأي المستنبط ا
الكتاب و السنة لما كان من جنس الحجج التي تتعلق بها احكام الشرع
وجب ان يتعلق به الايجاب اي ايجاب الحكم اي اثباته سواء تعدى
به الحكم

به الحكم الى الفرع او لا كسائر الحجج الشرعية من الكتاب والسنة فان
الحكم يثبت بها خاصا كان او عاما الا ترى ان دلالة اي دليل كون
الوصف علة من التأثير و الاخالة و المناسبة لا تقتضي تعدية اي لا
تقتضي ان يكون الوصف متعديا بل تتحقق في الوصف الذي يقتصر على
المنصوص عليه ايضا بل بعينه فذلك التعدي يجري في الوصف و هو عموم
الوصف و وجه قولنا ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا ولا
علما هنا لان هذا التعليل لا يوجب علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يو
جب عملا في المنصوص عليه لانه اي وجوب العمل فيه ثابت بالنص و
النص فوق التعليل فلا يصح قطعه اي الحكم عنه اي النص الى العلة لان
العدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما مع امكان العمل به مردود في
العقل فلم يبق للتعليل حكم سوى هذا اي سوى التعدية فلو خلا عنها
لكان باطلا و ليس حال العلة القاصرة المنصوصة كذلك لان الشارع
لما نص عليها فقد افاد علما بانها هي المؤثرة في الحكم و لا فائدة اعظم
منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى اي بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
الحكم بالنص به اي بالنص فلا نعدم تحقق الفائدة في التعليل بالعلة
القاصرة فان المجتهد اذا علم اختصاص الحكم بالنص لا يشتغل با
لتعليل للتعدية و لا يضيع وقته و ايضا فيه معرفة الحكمة الموجبة لطمأ
نينة القلب فان القلب الى قبول الحكم المعقول اميل و ايضا فيه فائدة
منع تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى المتعدية الا بدليل يدل على

عقلا

فلا نسلم

قوة المتعدية في العلية وترجيحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير رجحان وهو من الفوائد الجليلة واقلنا هذا الا
ختصاص يحصل بترك التعليل فانه لا شك في ان الحكم ثابت بالنص و
عدم الاختصاص بالنص انما يكون بالتعليل فان انتفى انتفى فما ذكره
من الفائدة موجود هيهنا ايضا فلا فائدة فيه على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة اي اختصاص الحكم
بالنص ويفهم من هذه العلاوة جواب عن الوجه الاخير ايضا بيان
ذلك انه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان متعديان واحدهما لا
يتعدى الآخر فالتعليل بالعلة القاصرة لا يمنع المجتهد عن طلب العلة ا
لمتعدية والقاصرة لا يعارض المتعدية على وجه يحتاج الى مرجح بل ا
لمتعدية عند الخصم ايضا راجحة على القاصرة لكونها متفق عليها واما الو
قوف على الحكم فمن باب العلم وقد عرفت انه لا مدخل للرأي في باب
العلم غاية ما في الباب انه يوجب الظن ولم يعتبر الظن الا للعمل والقاصرة
قاصرة عن هذا واما دفعه اي القياس فنقول في بيانه العلل نوعان
طردية ومؤثرة وقد اشير الى بيانهما وعلى كل واحد من القسمين
المذكورين ضروب من الدفع اما وجوه الدفع العلل الطردية
التي قال بها عامة اهل النظر قيل ينبغي ان يراد بالطردية هيهنا
ما ليس بمؤثر ليفهم المناسب ايضا فان بعد القول بموجب العلة
قد مر لان فيه تسليم بموجب علة المستدل فكان اولى بالتقديم
ثم

منع الممانعة لان النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها ثم بيان فساد الو
ضع لانه اقوى في الدفع من المناقضة ثم المناقضة ما يجري فيها المعارضة
بل قد قيل انها فيها اظهر واسهل اما القول بموجب العلة فالتزام
السائل ما يلزمه المعلل بتعليله من حكم مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكم الدليل على وجه
لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو على ثلثة اوجه الاول ان
يلتزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون
كذلك اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل
بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب ان النزاع
ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بالحمل المعنى
في عبارته على ما ليس بمراده كما سيأتي مثاله في المتن الثاني ان يلتزم
المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما قال في السرقة انها اخذ
مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويله فيوجب الضمان كالغصب فيقال
الخصم لان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث
ان تسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل مسلم المقدمة
المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب لنزاع في المقدمة المطوية وذلك
اي القول بموجب العلة على الوجه الثاني من الوجه الاول مثل قولهم في صو
م رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى صوم رمضان الا بتعيين النية
فيقال لهم عندنا لا يصح صوم رمضان الا بتعيين النية وانما نجوزه

اي صوم رمضان بالاطلاق عما اي الاطلاق تعيين فالمعلل اراد
تعيين القصد من جهة الصائم والسائل حمله على التعيين اعم
من ان يكون تعيين القصد من الصائم او تعينه بتعيين الشارع حتى
لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة واما
الممانعة فهي عبارة عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل
من غير دليل عليه فهي اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف بان
يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجود في المتنازع
فيه وممانعة في اصلاحه اي اصلاح الوصف للحكم بان يقول بعد التسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية وممانعة في نفس الحكم بان
يقول بعد التسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم ثا
بت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر واما فساد
الوضع وهو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص
او اجماع في نقيض الحكم وعبارة اخرى وهو ان يترتب على
العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد
الوضع فيه وما يفسد وضعا علم قطعا عدم تاثيره شرعا وفساد الو
ضع يبطل العلية بالكلية وهو فوق المناقضة لانه يمكن ان يحترز
عنها وردها بتغيير الكلام وتغييره بان سياق الكلام بحيث لا يصلح
ان يرد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد الورود يمكن
بوجوه آخر سوى التغيير بخلاف فساد الوضع اذ لا يمكن الاحتراز
عليه

وممانعة في نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد التسليم الامور الثلاثة لا نسلم ان الحكم ثابت به

عليه النقصان فلا يمكن الاحتراز عنه وبيان المناقضة بتغيير الكلام كما
يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث
فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فيشترط فيهما النية فلا يرد
نقض بتطهير الخبث فمثل تعليلهم اي اصحاب الشافعي لايجاب
الفرقة اي لاثباتها بسبب اسلام احد الزوجين في غير المدخول
بها كان الاسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فتقع الفرقة في غير
المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة
احدهما وبعد الدخول ثابت بعد ثلاث حيض او قد جعلوا الاسلا
م علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم
فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او
بعده ولابقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن
الباء الى اللام حيث قال مع ان ارتداد احدهما لم يقل بان ارتداد احد
هما لان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هو الارتداد بل يقول
ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة في المدخول بها قالوا
هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ا
لتاجيل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفر
قة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة
في الثانية في المدخول بها قبل الدخول يثبت الفرقة بنفس الردة
وعندنا يثبت في الحال سواء كانت مدخولا بها او غيرها فانه اي

تعليلهم في الصبي بني فاسدة في اصل الوضع لان الاسلام لا يصلح قا
طعا للحقوق والاملاك والردة لا يصلح عفوا اي لو بقي
النكاح مع الردة التي تنافي النكاح لزم ان يكون الردة عفوا بان
يجعل في حكم العدم ليمكن الحكم ببقاء النكاح الذي ينافيها و
هي ليست بصالحة للعفو وانما كانت منافية للنكاح لانها تبطل عصمة
النفس والمال جميعا فينافي النكاح على العصمة فكانت منافية لذي
اما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى المعلل كونه
علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص
العلة واما عند غيرهم فهي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة
لا لمانع فمثل قولهم اي اصحاب الشافعي في اشتراط النية في التيمم
والوضوء انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف ا
فترقا في النية استفهام انكاري اي لا يفترقان في اشتراط النية
في التيمم اتفاقا فكذا في الوضوء وهو اي التعليل ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان طهارة مشروطة
للصلوة مع عدم اشتراط النية فيضطر المعلل المجيب الى بيان
وجه المسئلة الذي يندفع مع عدمه به النقض وتبيين الفرق
وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى
لانه لا يعقل في المحل اي محل الغسل نجاسة لا حقيقة وهو ظا
هر ولا حكما بدليل انه لو صلى حاملا محدثا جازت صلوته فلا
يعقل

يعقل ان التطهير محل النجاسة وهو المخرج فكان الوضوء كالتيمم الا ان
معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه اي الو
ضوء النية ليتحقق معنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية ونحن
نقول الماء طاهر بطبعه وكون الوضوء تطهيرا حكميا لا يغير صفة طهو
رية الماء فبقي عاملا كما كان بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فيحتاج الى
النية فهذه الوجوه الاربعة تلجئ اصحاب الطرد الى القول با
لتأثير اي ليس معناه ان الوجوه لا تجري في العلل المؤثرة اما
اذا اوردت على المؤثرة فلا مخرج عنها بل لا بد ان يظهر كما يظهر كذلك
من يتبع ويدري اما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا
المعارضة لانها اي العلل المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الو
ضع بعد ما ظهر اثرها اي العلل المؤثرة بالكتاب او السنة او الا
جماع لان الثابت بهذه الادلة لا يحتمل فساد الوضع والمناقضة و
تحقيق ذلك ان المجيب لما كان من قصده التعليل بوصف مؤثر عينه
من صفات اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد
الوضع اصلا قبل بيان التأثير وبعده اذ لو احتملها قبلا او بعده
لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر حقيقة فاما اذا علل بوصف
طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا لان الط
رد بوصف يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الصحيحة فيحتمل
حقيقة المناقضة وفساد الوضع فيجوز عند الجمهور لانه قد يحتمل

للسائل نعرضها بجملة وضعها بالمعارضة فانه يجوز

اي بمعناه انها اذا وردت على العلل الطردية يلجئ الى القول بالتأثير ولهم مخلص عنها بالقول بالتأثير

وصف

لزوم التعارض صورة بحيث يجب الرجوع الى دليل آخر للجهل
بالناسخ والمنسوخ بخلاف التناقض فانه يبطل نفس الدليل ويلزم
منه نسبة الجهل والسفه الى من يتعالى عن ذلك واما التعارض فلا يبطل
الدليل بل يقرره لان المعارضة تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستد
ل من الوصف على مطلوبه وذكر دليلا على خلاف مطلوبه ولا يلزم منه
نسبة الجهل الينا للجهل بالتاريخ الى صاحب الشرع واما حقيقة
الممانعة فلا غبار في ان يتحقق في العلل المؤثرة لانها عبارة عن
طلب الدليل فلا استحالة فيه فاذا علمت ان العلل الطردية يحتمل
حقيقة المناقضة لا المؤثرة لكن يفهم منه ان المناقضة لا يورد عليه
اصلا لكن الشان قد يورد عليه المناقضة صورة كما قال اذا تحقق
مناقضة على العلة المؤثرة يجب دفعها اي النقض كما علمت بخلاف
العلل الطردية كما علمت ايضا من وجوه كما نقول في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان هذا الوصف فكان حدثا
كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اي خارج اذا لم يسيل
اي لم يتجاوز عن المخرج فانه خارج نجس للتعليل وليس بحدث
ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فندفعه اولا اي الايراد بالو
صف اي يمنع وجود الوصف بان يقول ما ذكرت علة ليس بموجو
د في صورة النقض فيتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد وفعو هو اي
الدفع بالوصف انه اي غير السائل بخارج لانه خارج ويتخلف
ليس عنها

عنها الحكم لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا ان ازال اي
الدم اما الشيء الرطب الجلد اسال لذلك اي صار الدم ونحوه ظاهرا
لا خارجا لان الخروج ينبئ عن الانتقال عن مكان الى آخر وقد انعدم
الانتقال هيهنا ثم ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف اي يمنع وجود ا
لمعنى دلالة تمييزا من نسبة الثبوت الى الوصف اي يمنع الثابت بدلالة
هذا الوصف وهو التاثير بان نقول ليس المعنى الذي جعل به الوصف
هو موجود في صورة النقض فلا يكون بدون علة وهي اي ذلك ا
لمعنى في المثال المذكور وجوب غسل ذلك الموضع لاجل التطهير فيه
اي فبالمعنى المذكور وهو غسل ذلك الموضع هيهنا صار الوصف
الخارج النجس هيهنا حجة اي علة من حيث ان وجوب التطهير في
البدن باعتبار ما يكون اي يحصل منه بان يخرج من البدن بالايكون
من الخارج فغير احتراز عن اصطلاح اصابت النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع لا غير لا يحتمل الوصف بالتجزي جزء لان
فلما لم يكن يتجزى بان قد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل كل
البدن ومنه اعضاء الوضوء وحاصل هذا الكلام ان الوصف هو الخار
ج النجس انما يؤثر في نقض الطهارة لانه وهو وجوب غسل ذلك
الموضع لاجل التطهير وتنجيسه لان وجوب التطهير في البدن بالخا
رج من البدن لا يحتمل التجزي فاذا وجب غسل جميع البدن ومنه
اعضاء الوضوء منه لكنه اقتصر عليها لدفع الحرج لانه يتكرر كثيرا

ولهذا قس عليه القياس في خروج المني لعدم الحرج فيه فوجب الوضوء
لهذا وهناك اي في غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع فا
نعدم الحكم وهو نقض الطهارة لانعدام العلة وهو خروج النجس
لانعدام المعنى الذي صار الوصف به علة وهو التاثير ويورد
عليه عطف على قوله فيبنى ويرد على صاحب جرح السائل فان الخار
ج منه نجس وليس بحدث في الوقت فندفعه اي النقض بالحكم اي
بمنع عدم الحكم بان نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن الوصف
فندفع النقض فيما نحن فيه ببيان انه اي النجس السائل حدث
موجب للطهارة متاخر حكمه الى بعد خروج الوقت ضرورة
يلزم الطهارة بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه
ليس بحدث بالاجماع وندفعه بالغرض بان نقول الغرض الحاق
الفرع بالاصل والتسوية بينهما وقد حصل فان غرضنا من التعليل
التسوية في المعنى الموجب للحكم بين الدم الذي هو الفرع فيما نحن فيه والبو
ل ونحوه وهذا هو الاصل وذلك اي البول مثلا حدث ما دام
الدوام البول صاحب عفو الاجل قيام صحة الصلوة اي لاقامة
صحة الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا
قدرة الا بسقوط الحدث في هذه الحالة فكذلك ههنا اي الخارج
من غير السبيلين اذا دام صار عفوا فيثبت التسوية اما
المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم فهي نوعان
معار

معارضة فيها مناقضة متضمنة لابطال المعلل لان المعارضة اثبات
وصفا مبتدا او يوجب خلاف ما اثبته المستدل من غير ابطال دليله
والمناقضة ابطال دليله ببيان تخلف الحكم عنه من غير اقامة دليل
مبتدا وقد تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدأ واحدى خاصتي المناقضة وهي ابطال الد
ليل فسمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية
والمناقضة ضمنية ثم ان المعارضة وان كانت في الظاهر تسليم لدليل
المدعي الا انه في الحقيقة ابطال له لان ابطال اللازم وهو المطلوب
يوجب ابطال الملزوم وهو الدليل فلا تنافي بين المعارضة والمنا
قضة ويصح تضمن المعارضة للمناقضة ويصح جعل المناقضة في
ضمن المعارضة والعبرة للمتضمن فلا يمنع القبول ومعارضة خا
لصة واما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو تغيير الـ
تعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو اي القلب نوعان
احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة وهو اي هذا النوع
من القلب ماخوذ من قلب الاناء كقلب القصعة بان يجعل اعلا
ه اسفله واسفله اعلاه وههنا الامر كذلك لانه لما جعل العلة التي
هي اصل فلان اعلى من الحكم حكما والحكم الذي هو تبع لها فلان اسفل منها
علة فقد جعل الاعلى اسفل وبالعكس وانما يصح هذا النوع من
القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الا
صل

علته لحكم آخر غير ما عداه الى الفرع مثل قولهم اي اصحاب الشافعي ا
لكفار جنس يجلد بكرهم مائة اشار بذلك الى ان الاسلام في الاحراز
فيرجم ثيبهم كالمسلمين فلا يكون الاسلام من شرط الاحصان
حتى لو زنى الذمي المحصن الثيب يرجم عندهم فجعلوا جلد المائة علة لو
جوب الرجم فقلنا لا ما ذكرتم لان المسلمين انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم لا انه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا علته حكما وحكمه علة فهذا
القلب معارضة صورة من حيث انه تعليل بما يدل على خلاف حكم المعلل
ومناقضة معنى لان العلة لما صارت حكما في المقيس عليه خرج المقيس
عن ان يكون مقيسا عليه في الحكم المطلوب فبقي قياس المقيس عليه وهو
المراد من قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس
انه لم يصح الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
والنوع الثاني من القلب قلب السائل الوصف اي وصف المعلل
شاهدا على المعلل بعد ان كان شاهدا له اي المعلل وهو اي النوع
الثاني منه مأخوذ من قلب الجراب اي من جعل باطن الشيء ظاهرا و
هو بالمنافاة اي الوصف كان ظهره اي الوصف اليك يا ايها المعلل
ان السائل فصار وجهه اي الوصف اليك فالمخاطب الان هو
المعلل تمتع لان ظهره اليك ليحاج عنك كمن تقدم يخاصم عنك فصار
وجهه اليك فصار يحاجك عن خصمك والان السائل كان
معناه لان معرضا عنك فصار مقبلا اليك فهذا النوع معارضة
من حيث

من حيث انه تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل ومناقضة لان الوصف
بعينه شاهد بثبوت حكم حدة وبانتفائه فيكون متناقضة في نفسه ومثاله
الشاهد الذي يشهد للخصمين في حادثة واحدة الا انه اي هذا
النوع من القلب لا يكون اي لا يوجد الا بوصف زائد على وصف المعلل فيه
وصف الوصف الموصوف تفسير للوصف الاول لتقريبه لا انه يحصل
لاجله يكون تعليق الحكم بعلة اخرى مثاله اي ما يجري فيه هذا النوع
قولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأ
دى الا بتعليق او جوب النية بوصف الفرضية فقلنا لما كان الصو
م فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه الا بتعين النية كصوم القضاء لكنه
اي صوم القضاء انما تعين قبل الشروع لانتفاء غيره من سائر
الصيام في ذلك الوقت فيعتبر في القلب بعد تعينه وهو بيان لما ابهم
الخصم ففسرنا بهذه الزيادة ما ذكره الخصم قلبنا علينا الى البنا عليه
نظائره قياسا لهذا الصوم بالقضاء بعد الشروع وقد تقلب العلة من
وجه آخر ويسمى قلب التسوية لوجود معنى القلب فيه اذ السائل قد
جعل الوصف بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا للنفس وهو ضعيف اي فا
سد مثاله اي ما يتحقق فيه هذا القلب قولهم اي اصحاب الشافعي في ان
الشروع في النفل من الصوم والصلوة غير ملزم حتى لا يلزم القضاء
بافساده هذه العبادة من الصلوة والصوم النفل لا يمضى في فاسدها اي
لا يجب اتمامها المضي فيها بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لانه

لوصف

الا بتعيين النية
كصوم القضاء

بعد الشروع و
هذا اي صوم
رمضان يتعين

المفتي يجب فيه بالفساد فوجب ان لا يلزم تلك العبادة بالشروع كما
لوضوء و لما لم يلزم المفتي فيه لم يلزم بالشروع فيقال لخصمنا كان اي
الشان كذلك اي كما ذكرت فانت ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسد
ها فلا يلزم بالشروع وجب ان يستوي فيه اي فيما شرع من العبادة
عمل النذر و الشروع كما يستوي عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي
في فاسدها فان الشروع لما لم يلزم لم يلزم النذر وهذا المعنى موجود
في المتنازع فيه لانه لا يمضي في فاسدها ايضا فوجب استواؤهما فيه
واذا ثبت استواء احكام النذر وهو لازم بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا للاستواء
وهذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب لانه اي
السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستد
ل لم ينف التسوية بل ادعى عدم اللزوم بالشروع و السائل يدعي
التسوية ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دافعا لد
عوى المستدل فلا يقبل و القائلون به يقولون المنافاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب و قد وجدت لان ثبوت المساوات
[اي وان كان بدليل منفصل]
يستلزم الانتفاء دعواه و لان المقصود من الكلام معناه و السائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود منه الاستواء في
الموضع شيء آخر كما قال و الاستواء مختلف في المعنى في الفرع
والاصل فان استواء النذر و الشروع في الوضوء هو الاصل
باعتبار عدم الالتزام اذ لا اثر للنذر و الشروع في ايجاب الوضوء
و استواء

واستواؤهما في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالتزام و الى هذا اشار
بقوله ثبوتا اي هو ثبوت اي ثابت من وجه في الفرع و سقوطا من
وجه في الاصل اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك الاختلاف
وكون حكم الفرع ضد الحكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم
من الاصل غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس اما المعارضة الخالصة
عن المناقضة فنوعان احدهما معارضة في حكم الفرع بان يذكر السا
ئل علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة
وتغيير فتحقق المقابلة وهو اي هذا النوع صحيح لما فيه اثبات [فتحقق]
حكم مخالف للاول لعلة اخرى و النوع الثاني معارضة في علة الا
صل بان يذكر علة اخرى في المقيس عليه لا يوجد في الفرع و يسند الحكم
اليها معارضة للمعللة في علة الاصل و ذلك اي هذا النوع باطل لعدم
حكمه اي حكم التعليل لان حكمه ليس الا التعدية فان اضيفت العلة اخرى
غير متعدية لان التعليل بها خاليا عن الفائدة فيبطل المعارضة بها هذا
اذا كانت تلك العلة غير متعدية و اما اذا كانت متعدية ففساد المعا
رضة لما ذكرت بقوله لفساده اي التعليل لو كان التعليل تعدية الا اي
النوع الثاني من المعارضة لا اتصال له بموضع النزاع وهو حكم الفرع
الا من حيث انه الشان يعدم تلك العلة التي ذكرها السائل فيه اي
الفرع و عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على عدم الحكم
[اي عدم العلة]

عند عدم حجة اخرى فكيف عند وجودها اذ الحكم يجوز ان
يثبت بعلل مختلفة ولكن الكلام صحيح في الاصل اي في نفسه يذكر على سبيل
الغلو ثم الجملة صفة لكلام يذكره على سبيل الممانعة اي المغالبة في دفع
الايرادات الفاسدة التي لا يقبل من السائل فمنه المعتق بعد الكلا
م على ايرادها بطريق يقتضي لو هو الممانعة كقولهم اي اصحاب
الشافعي في اعتاق الراهن اذا اعتق العبد المرهون نفذ عتقه
عندنا وعند الشافعي لا ينفذ اذا كان الراهن معسرا وله في الموسر
قولان وجه انه اي اعتاق تصرف يلاقي حق المرتهن بالابطال
اي يبطل حقه في الرهن بدون رضائه فكان الاعتاق مردودا
كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقا
ل اي اهل الطرد من اصحابنا ليس هذا اي الاعتاق كالبيع لانه
اي البيع يحتمل الفسخ فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ
بخلاف العتق فهذا افتراق صحيح في نفسه فاسد لصدوره من السا
ئل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه الوجه في ايراده
ان يورد على وجه الممانعة انا نقول القياس تعدية حكم الاصل
دون تغييره ونحن لا نسلم تحقق هذا الشرط ههنا وذلك لان الحكم
في الاصل هو البيع وقف اي توقف ما يحتمل الفسخ بعد الثبوت
ويحتمل الرد في الابتداء فان حق المرتهن لا يمنع انعقاد
البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو قضى بعض الدين ان يذهب
حق المرتهن

حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وما نحن فيه في الفرع اي الاعتاق
يبطل اصلا لا يحتمل الفسخ اي ابطالا كليا اما لا يحتمل الفسخ بعد الثبوت
والرد في الابتداء فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو
والمولى فسخه لا ينفسخ بخلاف البيع وهذا التغيير لحكم الاصل لان الا
بطال من الاصل يكون في الفرع عند الانعقاد على وجه التوقف كما في الا
صل فصل في الترجيح واذا قامت اي تحققت المعارضة كان السبيل
اي في دفعها الترجيح فانها ما لم يندفع لم يثبت دعوى المعلل ولا يندفع
ما دامت متساوية لكن للمعلل في القوة وهو الفضل يعني دليل التر
جيح الذي اريد به الحاصل بالمصدر ولهذا قال عبارة عن فضل اي
زيادة احد المثلين على الاخر وصفا ذكر الامام ابو زيد ان الترجيح
اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر يعني وصفا لكون الترجيح بالا
عتبار في المعارضة ولانه بمنزلة الوصف الذي يدل عليه لا بما يصلح اصلا
ويقوم به المعارضة كرجحان احد كفتي الميزان فانه عبارة عن زياد
ة بعد ثبوت المعادلة بينهما قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم
على العشرة في احد الجانبين لان المماثلة يقوم بها عادة ويسمى زيادة
الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة واخذت هذا
الحكم مما قيل في اللغة ان من اشترى سلعة بدرهم زن وارجح
وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه
فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا

يقصد بالوزن عادة الى ذم الربوا في قضاء الديون و لا يجوز
هبة لبطلان هبة المشاع في قالوا اي عامة الاصوليين الذاهبين
اليه ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد
في ذاته كعدالة الشاهد لا بانضمام مثله اليه كثبوت الشهود اربعة
فان شهادة العدل ليست راجحة على شهادة المستورين للظهور مابين
كذا في الصفحة بشهادة تهامي اما شهادة الاربعة فغير راجحة على
شهادة الاثنين اما القياس الذي عارضه قياس آخر لا يترجح بقياس
آخر فقياس آخر وكذلك الكتاب و الحديث فلا يترجح آية بانضمام
اخرى اليها ولا حديث بانضمام آخر اليه و اعلم ان الترجيح
انما يقع بين الدليلين الظنيين لتفاوت الظنيين قوة بخلاف القطعيين
لعدم تفاوتهما قوة و الا لما انتفاء بين جلاء و خفاء و لذا اذا
تعارض النصان القاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل الى النسخ او المصير
الى دليل آخر او التوقف و انما يترجح البعض على البعض من الادلة
لا لقوة فيه اي في ذلك البعض بان احدهما مفسر و الآخر مجمل
و احدهما مشهور و الآخر من الآحاد و نقل عن بعض المشايخ
ان النصين المتعارضين و انهما لا يترجح واحد منهما بالنص الآخر
لكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبرة بمقابلة النص
فكان بمنزلة الوصف للنص و لا صحيح ان احد النصين لا يترجح بالقياس
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة و ان
لم يكن

لم يكن حجة في هذا الموضع هذا ما ذكره الشارح و ذكر في التلويح
انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل يبقى تعارضه لو كان في جا
نب آية و في الآخر آيتان او في جانب حديث و في الآخر حديثان لا يترك
الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة و من
السنة الى القياس اذ لا يترجح بالكثرة و يلزم منه ترجيح الآية و
السنة على آيتين فيما اذا كان الحديث مع احدى الآية الواحدة و كذا
ترجيح السنة و القياس على حديثين و هذا بعيد جدا الا ان يقال با
عتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز
تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ثم قال و غاية
ما يمكن ان يقال ان الاضعف يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى
للاقوى فيترجح بخلاف المماثلة او يقال ان القياس متأخر عن السنة
و السنة عن الكتاب و المتعارضان يتساقطان و يقع العمل بين الى هذا
يشير كلام شمس الائمة السرخسي ثم ان بين كلام الشارح و ما في التلو
يح معارضة ظاهرة و ذلك بان القياس ايضا لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه
فعلم منه ان لا دخل في المرجح ما يكون تابعا بل يكون خارجا عما يصلح حجة
بنفسه لان الحجة بنفسه لا يعتبر تابعا لحجة اخرى ففي هذا المرجح المصير
من الكتاب الى السنة جائز كما في التلويح و كذلك اي كما لا يترجح احد
الدليلين بآخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة
حتى اذا اجتمع رجل واحد الجراحات واحدة صالحة للقتل خطاء و جرحه

كما علمت من النقل
الشارح قول البعض ان
النصين لا يترجح واحد
منهما بنص آخر لكنه يتر
جح بالقياس و من
القول الاصح انه لا يترجح

اخرى عشرة جراحة مثلا كذلك ايضا وماتت من جميع الجراحات كان
الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجرا
حات كانه قتل واحدة حتى يكون جميع الدية عليه لان كل جراحة من
جراحة صاحب الجنايات المتعددة علة تامة يصلح معارضة لجرا
حة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا لجناية اخرى ولا يقع بها ا
لترجيح وقد علم مما ذكرنا انه بقيامه يترجح احد النصين على الاخر
والان شرع في بيان ما يقع به الترجيح في القياس فقال والذي يقع
به الترجيح في القياس على وجه الصحة اربعة الترجيح بقوة الاثر اي
التأثير بان كان احد القياسين تأثير الوصفين المؤثرين المتعارضين
اقوى بالتأثير من الآخر اذ لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة
فلا تعارض ولا ترجيح وانما صح هذا الترجيح لان الاثر اي التأثير
معنى في الحجة فان الوصف صار حجة بها فما قوى الوصف كان الا
حتجاج به احق لفضل في وصف الحجة اي الزيادة فيه على مثال الاستحسان
في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا ترجح عليه الاستحسان
لزيادة قوة فيه وكذا العكس والثاني الترجيح بقوة ثباته اي ثبات
الوصف المؤثر على الحكم المشهود به اي يكون وصف احد القياسين
الذي للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر كقولنا في مسح الراس
انه مسح فلا يسن تكراره فانه اثبت في زيادة ثبات في دلالة التخفيف
اي دلالته على التخفيف والتخفيف هو الحكم المشهود به من قولهم

اي

اي اصحاب الشافعي انه اي المسح ركن في دلالة التكرار اي في د
لالته على التكرار فان الركنية وصف شامل الاركان الوضوء والصلوة
وان كان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فلا يوجب الركنية ا
لمطلقة التكرار وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ر
كنا على حدة وقد وجد في الوضوء ما هو مكرر وليس بركن مثل
المضمضة فان التكرار منفك عن الركنية وجودا وعدما واما اثر
المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا له التيمم ونحوه كمسح
الخف ومسح الجبيرة واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الا
ستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد سن والشرع بالتكرار فيه لانه
عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود ازالة النجاسة والتنقية والتكرار
مؤثر فيهما والثالث الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لا
حد الوصفين اصلان وللاخر اصل واحد مثل وصفنا المسح في
نفي التثليث فانه لما شهد بصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة
ونحوها ولم يشهد بصحة وصف الركنية الا الغسل ترجح عليه وهذه
العلة باعتبار شهادة الاصول بصحتها صارت قوية في نفسها فتر
جحت على الاخر بها كما اشار اليه بقوله لان في كثرة الاصول زيادة
لزوم الحكم معه اي الوصف والاقسام الثلثة راجعة الى شيء واحد
وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان جهات مختلفة فالتر
جيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف وبالنظر الى الحكم
بالثبات عليه

وبكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وهو في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على غير القوي لا ترجيح الاصول على الاصل قيل ما الفرق بين الثاني والثالث اذ في الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وفي هذا القسم اخذ من نظائره كما في التيمم ونحوه وليس هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحدة والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة والرابع الترجيح بالعدم اي عدم الحكم عند عدمه اي الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده ويعدم عند عدمه اولى من الذي لا ينعدم الحكم عند عدمه وهو اي القسم الرابع اضعف وجوه الترجيح حتى اذا عارضه قسم من الاقسام المذكورة كان راجحا على هذا لان العدم لعدم كونه شيئا لا يتعلق بحكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فكيف يتعلق الرجحان بالعدم عند عدمه ولان مقتضى هذا عدم صحة الترجيح به كما ذهب اليه البعض وتمسك بهذا لكنا احتمال لدفعه اذا تعلق الحكم بوصف ثم عدم الحكم عند عدمه اي الوصف كان اوضح الصحة حيث دار معه وجودا وعدما واذا تعارض ضربا الترجيح فاما ان يقع لكل واحد من الترجيحين المتعارضين معنى راجع الى الذات اولا والاخير اما الى الحال فقط اولا بل احدهما الى الحال والآخر الى الذات ففي الاول

يطلب

يطلب الترجيح بقوة في المعنى ان امكن والا بقي التعارض وانقطع الترجيح وفي الاخير لان الرجحان بمعنى راجع الى الذات احق منه اي من الترجيح بمعنى راجع الى الحال لان الحال في حدوث اتصافها بمنزلة الذات تابعة له والتابع من حيث انه تابع وقائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فهو موجود من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه والتبع من حيث انه تبع لا يصلح مبطلا للاصل من حيث انه اصل وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قلنا في صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار الشرعي لانه اي الصوم ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا يتعلق جوازه بالعزيمة اي النية فاذا وجدت العزيمة في البعض الذي لم يوجد فيه او تعارضا وجود العزيمة وعدمها فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل فرجحنا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه بالكثرة اي كثرة الاجزاء التي هي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة بحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فتعارضنا الترجيح الذاتي والترجيح الاحتياطي فترجيحنا اولى لان الترجيح بالكثرة من باب الوجود اي الذات فان الكثرة يحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع الى الذات وهو رجح بالفساد كما رجح به الشافعي احتياطا في باب العبادة فاذا اجتمع فيها جهة صحة وجهة فساد ترجح جانب

وفي الاخير في الكل ان يكون مبطلا له ولا يلائم الاصل لا يتبع الاصل في البطلان تبع له في الاصل

في البعض دون البعض تعارضا اي بعضان البعض الذي وجدت العزيمة فيه رجح

اي لان به

اكثر

الفساد بالاتفاق لانه دليل لقوله و لو ترجح و الضمير يعود الى
الترجيح بالفساد اي لان الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى الحال فا
ن الفساد امر طارئ على الذات من الخارج فيكون من الاحوال والترجيح
بالذات مقدم على الترجيح بالحال و قال صاحب التوضيح ان
اشائخ رجحوا الفساد على الصحيح بوصف العبادات فان وصف العبا
دات يوجب الفساد و وصف ما يخص لانه وصف العبادات للامساك
ممسك عارض لانه من حيث الذات ليس عبادة بل صار عبادة بجعل
الله تعالى وهو خارج ونحن نرجح الصحيح على الفساد بكون البينة
واحد فقعة في اكثر النهار و الترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذي
هي اذ المراد به وصف يقوم بالكثير بحسب امر خارج عنه و يمكن
تطبيق المتن بهذا بان يجعل الباء في قوله بالفساد زائدة و لا
يجعل للسببية كما قال فخر الاسلام بل يرجح الفساد احتياطا ثم جملة
ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب و السنة
و الاجماع شيئان حتى لقوله ثم جملة و لا يثبت هذان شيئان بالقياس
عند المصنف و عامة المتاخرين بل هو مظهر الحكم و هي شيئان قوله
الاحكام المشروعة من الحل و الحرمة و الجواز و الفساد و نحوها
و ما يتعلق به الاحكام المشروعة كالعلل من الاسباب و الشروط
و لما لم يكن في هذا الترجمة مناسبة بين الشيئين المذكورين و القيا
س فبالحري مناسبة الحقت الاحكام و ما يتعلق به بهذا الباب اشار

اليه دفع

اشار اليه دفع ب انما اي لا يصح التعليل للقياس الا بعد معرفة هذه
الجملة اي الاحكام و ما يتعلق به لان الغرض من القياس تعدية حكم
معلوم ثابت بشرطه بسببه بوصف معلوم و لا يتحقق ذلك الا بعد معرفة
هذه الاشياء فالحقنا ها اي الجملة اي بيانها بهذا الباب اي باب ا
لقياس ليكون الالحاق وسيلة الى المعرفة متوجه اليه اي الى القياس هذا
اذا كان الصيغة للمذكر اما اذا كانت للمؤنث فالضمير المعرفة بعد احكام
معدن الحكم طريق التعليل ببيان اركانه و شرائط و ما يتعلق به و بعد
طرق الالحاق و الوسيلة و ان كانت مقدمة على المطلب بالكلي كان
القياس اصلا من وجه يقتضي التقديم ليكون الاصول في صف واحد
اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة و حقوق العباد خالصة
منصوص باعيانه اليقين الحق الموجب و الثابت الذي لا ريب في وجوده و منه
السحر حق و العين حق و الدين حق و حق الله تعالى تعظيما لا تختص
لاعين به الانتفاع كحرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب
و صيانة للنفس و ارتفاع السيف بين القبائل بسبب التنازع بين الزناة
حق العبد ما يتعلق به مصلحته خاصة كحرمة مال الغير فانها حرمة ايضا
ما يتعلق به نفع العام و هو صيانة اموال الناس قلت لم يشرع لصيانة اموا
ل الناس لحرمة الالم يجز الانتفاع بمال الغير الا برضاه الملك المتعلق حق
الا انه منه مح و الحال انه يجوز الانتفاع به برضاء ذلك الغير المعين
و هذا علامة كونه حقا له و الاولى ان يقال للشيء يطلب به رعاية جانب

كون حقا لله تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية جانب العبد فهو
حق وكل شيء يطلب به رعاية جانب العبد من حيث طلب المنفعة ود
فع المضرة بلا رعاية جانب الله تعالى فهو حق العبد خالصا ولكن شيء
اشتمل على الامرين فهو ما اجتمع فيه الحقان كما قال وما اجتمع فيه حقا
ن وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف والدليل على انه يشتمل على حق
العبد انه شرع لصيانة عرضه ودفعا للعار ولذا اشترط فيه الدعوى
لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم وعلى حق الله تعالى انه شرع زاجرا
ولذا يسمى حدا والحدود شرعت زواجر اصونا للعالم عن الفساد
الا ان حق الله تعالى فيه غالب ولذا لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو
وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري على الاحكام فيه وما اجتمعا
اي الحقان فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص فانه مشتمل على صيا
نة النفس وهو لله تعالى فيها حق الاستعباد وكان للعبد حق الا
ستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على صيانة الحقين
لكن حق العبد راجح لانه وجب بطريق المماثلة وهي تنبئ عن
معنى الجبر بقدر الاتلاف وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه
وما كان يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجما
عة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه لم يقتل الجماعة
بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى وحقوق الله
تعالى ثمانية انواع بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان الذي

هو اصل

هو اصل الطاعة اذ لا صحة لها بدونه ثم بعده الصلوة هي عما
د الدين ولذا لم تخل عنها شريعة من الشرائع شرعت شكرا
لنعمة البدن ثم بعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة المال الذي
هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد وعقوبات
كاملة لا يشوبها معنى آخر تاسيسا في كونها عقوبة كالحدود وجوبها
بجناية لا شبهة فيها في الاباحة اقيمت عقوبة زاجرة حقا لله تعالى لان
حرمتها حق الله تعالى وعقوبات قاصرة ولقصورها في العقوبة
نسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان الميرا
ث بالقتل اذ لم يحصل به ألم بدني ولا نقصان بماله بل فيه حرمان
عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولهذا اثبتت بقتل الخطاء ولو
لا انه لا يثبت به كالقصاص وان ليس فيه مانعه نفع المقتول الم
لمتعدي عليه لان حق الله تعالى ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى
لو قتل مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي
لعدم كونه مخاطبا والخطاء يثبت بالخطاب بخلاف الخاطي العاقل البا
لغ لان الخطاب متوجه اليه الا انه رفع حكم الخطاء تفضلا ولم يرفع في
القتل تعظيما لامر الدم وبخلاف ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميرا
ث فانه لا يعاقب على الردة لان الحرمان ليس للردة ولهذا لو اسلم يحرم
عن ابيه الكافر ولما كان الحرمان عقوبة جزاء القتل اي المباشرة بان
يتصل فعله بالمقتول كما يشعر به ترتب الحكم على الفعل حيث قال م لا

[illegible]

فان قيل لما كان هذا جزاء القتل لا ينبغي ان يشترط القتل مباشرة والقتل بالتسبب كالحفر ... اجاب الى المباشرة

ميراث القاتل لم يثبت الحرمان فيما اذا احفر البير في غير ملكه
فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل ثم رجع عن
شهادته وحقوق دائرة بين الامرين اي العبادة والعقوبة
وهي الكفارة اما كونها عبادة فلان الشرع امر المكلف بالا
داء ولم يفوض اليه او الى شخص من العقوبات من انها تادى بما
هي عبادة محضة كالصوم وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب
الا جزية الافعال ولذلك سميت كفارة لانها ساترة للذنوب
وعبادة فيها معنى المؤنة فعولة من مانت القوم مانهم
اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل مفعلة من الاين وهو الجهد
والعدول لانه ثقل على الانسان اي من الالم وهو التعب حتى
لا يشترط لها اي لهذه العبادة وهذا القول تفريع على ان فيها معنى
المؤنة اي صدقة الفطر فان كونها طهرة للصائم عن اللغو والر
فث واشتراط النية ونحوها في ادائها كونها عبادة ووجوبها على الا
نسان بسبب راس الغير كالنفقة جهة كونها مؤنة ولهذا اوجب
على الصبي والمجنون الغني عند ابي حنيفة وابي يوسف لا العشر لكن
لما كانت جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة الفطر واعتبار
صفة الغنى وتعلق وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف
الزكوة ونحو ذلك كان معنى العبادة فيها راجحا ولهذا قال محمد
انها لا يجب على الصبي والمجنون اعتبارا لجانب العبادة الراجح

ومؤنة

كان الاهلية شرط وطريق العبادة الخ

ومؤنة فيها معنى القربة اي العبادة وهو العشر فان سببه الارض النا
مية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار تعلقه
بالنماء عبادة باعتبار ان مصرفه مصرف الزكوة لان عبادة الا ان الارض
اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل اي المصرف ما شرط الشرع تابع فكا
ن معنى المؤنة اصلا فيه ولهذا اي ولان معنى العبادة لا يبتدا اي لا يوضع
العشر ابتداء على الكافر بسبب ارضه لان معنى العبادة يمنع وضعه على
من ليس باهل لها وجاز البقاء اي بقاء العشر عليه اي الكافر عند محمد
حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية تبقى عشرية عنده كما كانت لان الاصل فيه
المؤنة الارض كالخراج فيكون الكافر اهلا لان من اهل المؤنة وعند
ابي يوسف يضاعف العشر لان الكافر لا يليق بالقربة فلابد من تغيير العشر
في التضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع
الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر
مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما ياخذ الذمي على العاشر وعند
ابي حنيفة ينقلب خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر
ينافيها والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين
ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان الله تعالى حكم ببقاء هذ
العالم الى وقت المعلوم وسبب بقائه الارض لخروج القوت
منها فاوجب العشر والخراج لعمارة وبقاء لها بسبب حمايته
المسلمين لانهم يصونها من الاعداء فوجب الخراج للمقا

تلك كفاية لهم في العشر للمحتاجين لانهم يصرفون نفقتها الله
على فلان الصرف اليهم صرف الى الارض وان قاتا عليها حق فهو
حق المؤنة ثم ان في العشر حق العبادة لما من كرامة المسلمين
وفي الخراج حق العقوبة اهانة للكافر لانه متعلق بالارض
بصفة التمكن من طلب النماء بالانتفاع والاشتغال بالزراعة
مع الاعراض عن الاسلام من صنع الكفار وعادتهم فيصلح سببا
للعقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج على الاراضي من الذمة
بمعنى العقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج العقوبة كوضع الجزية
على الرؤس لقوله حين رأى آلة الحرث في دار قوم ما دخل هذا
البيت قوم الا ذلوا الآن الارض اصل والتمكن من الزراعة و
صف فيكون الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اي لان الخرا
ج يتضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى لو
اسلم اهل بلدة طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخرا
ج على اراضيهم وجاز البقاء اي بقاء الخراج عليه اي المسلم حتى
لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج
يؤخذ الخراج منه دون العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة
الغير اللائقة بالمسلم وبين المؤنة اللائقة لم يصلح ابطاله با
الشك ولان الاسلام ينافي العقوبة من حيث انه سبب العزة والكرا
مة فلا يصلح سببا للجمع ان الذي هو عقوبة محضة لانافيهما من حيث
انه شرعت

انه شرعت العقوبة المحضة في حق المسلم كالحدود والقصاص
فقلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز بقا
ؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء اما الكفر فينافي
معنى القربة فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء ولا بقاء
عند الشيخين وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة عبد يؤدى بطريق الطاعة اي بغيرها وهو خمس الغنائم
والمعادن فانه اي الخمس حق وجب اي ثبت لله تعالى الحق لغيره
فيحل لكونه ثابتا بنفسه من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان
الجهاد حقه فصار المصاب به اي الذي اصيب بالجهاد حقا له
اي الله تعالى العظيم كله كما قال قل الانفال لله والرسول لكنه
تعالى اوجب اي اثبت اربعة اخماس اي المصاب للغانمين منة
اي بطريق المنة عليهم منه تعالى من غير ان يستحقوها بالجهاد لان
العبد يعمل لمولاه لا يستحق عليه شيئا فلم يكن الخمس حقا لنا منا
اداؤه طاعة بل هو اي الخمس حق استبقاه الله تعالى لنفسه فيتو
لى السلطان الذي هو نائب الشرع اخذه وقسمته ولهذا
اي لان المصاب حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة
جوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين عند
حاجتهم بخلاف الزكوة والصدقات مما وجبت بطريق الطاعة
فانها لا تصرف الى مالكها بعد الاخذ منهم وحل لبني هاشم عطف

على حين ان الاداء اي المخلص على هذا التحقيق وهو انه حق ثابت
بنفسه من غير ان يلزمنا اداؤه لم يصر من الانتقال الاثام التي
يجب بمنزلة الدين في البدن وحقوق العباد الخالصة اكثر من
ان يحصى نحو ضمان الدية وضمان المتلف والمغصوب وملك المبيع
والثمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك واما القسم الثاني
من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام
المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة السبب
لغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق والباب سببا
وهو في الشريعة ما اشار اليه بقوله اما السبب الحقيقي احترز به
عن السبب المجازي كالوقت والشهر والبيت وسائر ما ذ
كر في فصل بيان الشرائع كما يظهر من قوله فما يكون طريق المو
صول الى الحكم احترز به عن العلامة لانها ليست بطريق اليه بل
هي دلالة على الطريق من غير ان يضاف اليه وجوب احترز به عن
العلة ولا وجود احترز به عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل
اي لا يوجد له تاثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة واحترز به
عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة
ثم انه لما توهم متوهم ان لا يكون هناك علة اصلا دفعه بقوله لكن يتخلل
بينه اي السبب وبين الحكم علة صفتها ان لا يضاف الى السبب فهذا
هو السبب الحقيقي عند المصنف وفخر الاسلام واتباعهما وذلك اي
السبب

السبب الحقيقي مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول
على مال انسان يسرقه فالدلالة لكونها سببا محضا انه طر
يق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبينه علة غير مضافة
الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره لم يضمن
بها الدال شيئا ودلالة المحرم انسانا على صيد انما يوجب الضمان
لان الامن الملتزم بالاحرام يزول بالدلالة فان الامن بعده
عن اعين الناس وقد زال بالدلالة وايجاب الضمان على السا
عي الى السلطان جائز مع كونه سببا محضا على ما ذهب اليه بعض ا
لمشايخ لغلبة السعاة مخالفا للاصل لكن لو دفع القاضي
تضمين السعاة لذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فان اضيفت
العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة حتى اضيفت الحكم اليه فذ
لك السبب الذي له حكم العلة مثل سوق دابة وسوقها هو اي
للواحد من القود والسوق سببا لما يتلف بها اي الدابة اي بو
طيها لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل
بينه وبين الحكم فعل الدابة لكنه اي للواحد ليس بحجة السبب بل
السبب فيه معنى العلة لان السوق والقود يحملان الدابة على الذ
هاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل
فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث
فاما اليمين بالله تعالى فسمي سببا للكفارة مجازا وكذلك اي مثل

اليمين بالله تعالى واليمين بغير الله تعالى وهو تعليق الطلاق والعتا
ق بالشرط فانه تسمى سببا للجزاء ايضا لانهما سببان حقيقة لان اد
نى درجات السبب ان يكون طريقا الى وصول الحكم واليمين
مطلقا ليست كذلك فانها تعقد لغرض البر وهو تحقق المحلو
ف عليه فعلا او تركا وذلك البر اى الذي عقد له فقط لا يكون طر
يقا للكفارة ولا للجزاء او نشر على ترتيب اللف وذلك لان الحنث
الموجب للكفارة او الجزاء ينعدم البر فكيف يكون طريقا له وانما قال
ادنى درجات السبب ذلك لان السبب قد يكون علة اى في معنا
ها حقيقة مع كونه طريقا نوع تاثير فعدم وجوده هنا ظاهر وانما
نفت السببية الحقيقية لا يوجد في هذين القسمين كما علمت لكنه اى ا
لمذكور من اليمين والتعليق يحتمل ان يؤول اى يفضى اليه اى
الحكم فسمى سببا مجازا اى باعتبار ما يؤول اليه وهذا البيان
عندنا وعند الشافعي جعله اى المذكور من اليمين والتعليق
سببا هو في معنى العلة فانه موجب للامرين المذكورين عند وجود
الشرط والحنث فلانا سببين في الحال لا علة لتاخير الحكم لكن
للواحد في معنى العلة لانه المؤثر عند احدهما وقيس بالتفصيل
وعندنا لهذا المجاز اى تسمية المعلق بالشرط سببا لها شبهة ا
لحقيقة اى حقيقة السببية حكما اى من حيث الحكم خلافا لزفر
وتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز وهو التعجيل بالطلاق

بعد

بعد التعليق بان هل يبطل التنجيز التعليق ام لا فعنده لا لانه ليس
للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد
فيه لما السبب المحسى والتعليق لحيلولة بين المعلق والمحل
يقطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي والمرمى اليه
فلا يحتاج الى المحل بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت
لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يبقى محلها
في الحال فيبقى ببقائها اي لا يبطل تنجيز الثلث وعندنا يبطله
اي يبطل التنجيز التعليق حتى لو عادت المطلقة بالثلث اليه بعد
زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع لان اليمين مطلقا شرعت للبر فلم
يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر
يلزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى والكفارة في اليمين بالله تعالى
فاذا صار البر مضمونا بالجزاء في اليمين بغير الله تعالى صار لما
ضمن به البر في الحال شبهة الوجوب كالغصب المجرد وراجع الى الاصل
موصول والباء للسببية والبر فاعل ضمن واللام في الحال بمعنى في والوجو
ب بمعنى الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه وهو التعليق
شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان
فعلت كذا ايجاب الطلاق في الحال والاظهر ان الباء صلة الضمان
والمراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر كذا في ا

الشيخ لا المغصوب مضمون بالرد والقيمة على احتمال يلزم عند فوات
المغصوب تصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى
وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلا
كها ولو لم يكن لها شبهة الوجوب لما صحت هذه الاحكام بها لانه
قبل الغصب واذا كان الامر كذلك اي ثبوت الشبهة البيتة
للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق الشبهة اي شبهة اليمين الا
في محله اي السبب لا الحقيقة اي حقيقة اليمين لا تستغني عن المحل
لان الشبهة الشي لا تثبت فيما لا يثبت فيه حقيقة والشبهة دلالة
الدليل مع تخلف المدلول لانه دليل على ثبوت الشيء في غير محل
الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال وشبهة البيع لا تثبت
في الحر والميتة فاذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق لان ا
التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الوجوب قبل
وجود الشرط فاذا بطل تلك الشبهة لفوات المحل لم يبق التعليق
لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف
تعليق الطلاق بالملك جواب عن قوله نقض ان بقاء التعليق
لا يحتاج الى بقاء المحل فانه لو قال للمطلقة بالثلث ان تزوجتك
فانت طالق صح فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه
اولى وتقرير الجواب ان بين المسئلتين فرقا فانه يصح التعليق
في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي

فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة شبهة ايجاب القيمة حتى

للتعلق

للتعليق

تلك

علق

علق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان
بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة
يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك
فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلل يبطل شبهة الايجاب اعتبا
ر الشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تعادم
الحقيقة فصار ذلك اي كون هذه الشرط في حكم العلل معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه اي على تحقق الشرط يعني ان اصل
التعليق يقتضي شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة
يقتضي عدم ثبوتها فتعارضا فسقط تحقق الشبهة فلم يشترط
قيام المحل لبقاء التعليق مطلقا بجواز اعدام الشبهة وبطلانه
الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها واما العلة فهي في اللغة اسم لعا
رض ومنه تسمية المرض بالعلة وفي الشرع ما اشار اليه بقوله وهي
في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته اي يكو
ن وجوب الحكم بوجوده بخلاف الشرط فان وجوده يكون عند
وجوده ولا يكون بوجوده لان الطلاق المعلق بالدخول مثلا
يوجد بقوله انت طالق واما الدخول الذي هو الشرط فيوجد
عنده الطلاق لا به فيكون هذا القيد احترازا عن الشرط ابتداء
احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت
ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الامور لا يثبت الحكم بلا وا

سطة ثم ان العمدة هي الاضافة بلا واسطة حتى ان الاضافة بلا وا
سطة لا ينافي لثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال قتل فلانا با
الرمي مع تحقق الواسطة واعلم ان لفظ العلة يطلق على معا
ن بحسب الاشتراك اي المجاز في البعض على ما اختاره فخر الاسلام
فقسموا ما يطلق عليه العلة الى سبعة اقسام وتوضيحه انهم ا
عتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور كونها موضوعة لموجبها
واضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها معية زمانية
وسموها باعتبار الاول العلة اسما لان اسم العلة في الشريعة
عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم على ما عرفت فان وجد الا
يجاب والاضافة في شيء استحق ان يطلق عليه اسم العلة وبا
الثاني العلة معنى لان العلة علة بمعنى التاثير وهو موجود هيهنا
وبالثالث العلة حكما لان حكم العلة ولازمها استصحاب
الحكم فلم يمتنع عنه مانع وهو متحقق هيهنا فباعتبار حصول
الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير
الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد وان اجتمع اثنا
ن فثلثة وان لم يجتمع بل يوجد واحد فثلثة ايضا وقد جعل
فخر الاسلام الاقسام السبعة هكذا العلة اسما ومعنى وحكما و
العلة اسما فقط والعلة اسما وحكما فقط والعلة التي يشبه الا
سباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما

والعلة اسما ومعنى لا حكما واهل التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة
حكما فقط لكن هذه الاقسام داخلة فيما ذكرنا لان العلة التي لها شبهة
بالاسباب غير خارجة عنها لانها اما علة اسما ومعنى لا حكما كالايجاب ا
لمضاف كما سيأتي وعلة معنى لا اسما وحكما كالعلة العلة لكن باعتبار
شبهه بالاسباب الذي قد يخلف القسمان اعني العلة اسما ومعنى
فقط والعلة معنى فقط قد يخلف القسمان اعني العلة اسما ومعنى
فقط والعلة معنى فقط يجوز ان يجعل قسما آخر وذلك اي
ما يضاف اليه الحكم مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فان للواحد يثبت به الواحد ابتداء بلا واسطة وليس من صفة العلة
الحقيقية وهي التي اجتمع فيها الامور المذكورة تقدمها على الحكم
زمانا وان وجب تقدمها بل الواجب اقترانهما اي العلة والحكم
معا زمانا وهذا مذهب المحققين وهو اشارة الى رد ما قال
البعض من ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من ان العلل الشرعية يجوز
تراخي الحكم عنها وذلك اي وجوب اقترانهما كاقتران الا
ستطاعة مع الفعل عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فيلزم
ان يكون الحكم كذلك في جميع العلل عند من التزم مذهبهم و
جعل الشارح المحقق قوله عندنا متعلق بقوله بل الواجب اي
الواجب عندنا ذلك كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل الا
قتران عند جميع اهل السنة فاذا تراخى الحكم عن العلة لمانع كما في

البيع الموقوف بان باع مال الغير بدون اذنه والبيع بشرط الخيا
ر لان الذي تراخى حكمه علة اسما ومعنى لا حكما لانفكاك عنه
ودلالة كونه اي الذي تراخى حكمه اي لمن احد من البيعين علة
لا سببا كما يتوهم العكس من التاخير ان المانع للحكم وهو حق الما
لك او الخيار اذا زال وجب الحكم به اي بالذي تراخى حكمه او
بو احد من البيعين من الاصل اي يثبت الحكم بهذه العلل الاصل الاع
لا بان تقاع المانع حتى يستحق اي المبيع المشتري بزوائده المتصلة
والمنفصلة جميعا فيثبت الاد عناه وكذلك اي مثل ما ذكرنا من
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة فانها علة
لملك المنفعة والاجرة وضع له الحكم يضاف اليه فيكون علة
اسما لكنا نعتبره في اثبات الملك يكون علة معنى لا حكما لعدم حصو
ل المعلول لان وردها على المنافع المعدومة التي توجد في مدة الا
جارة والمعدوم ليس بمحل للملك ولهذا اي لكونه علة اسما
ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط تعجيلها كما صح
اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة
اسما ومعنى فهذا التفريع بيان كونه علة لكنه اي عقد الاجارة
وهذا استدراك من كونه علة اي من التنبيه يشبه الاسباب لما
فيه اي في عقد الاجارة من معنى الاضافة الى وقت مستقبل لانه
وان صح في الحال باضافة الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في
حق

حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها حتى كانه
ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وا
ضافة الانعقاد الى زمان يوجد يوجب عدم العلية في الحال وكون
الايجاب والقبول لم ينعقدا الى الحكم بواسطة انعقادهما في حق ا
لحكم عند وجود المنفعة يوجب المشابهة بالاسباب وهذا
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما في الحال
لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج الى اثبات معنى الاضا
فة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان
الايجاب وفيما نحن فيه اقتصر على زمان وجود المنفعة لا يستند
حكمه اي عقد الاجارة الى وقت العقد لان اقامة العين مقام
المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم بل انعقاده في حق ا
لمعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم يوجد وكذا اي
مثل عقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف
الى وقت فانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتا
ثيره فيه لا حكما لتاخيره عنه الى زمان المضاف اليه لكنه يشبه الاسباب
فلو اضيف النذر بالصوم الى وقت يجوز تعجيله وهذا عندهما
خلافا لمحمد وزفر وكذلك اي مثل كل ايجاب الخ نصاب الزكوة
فانه عندنا في اول الحول علة اسما اذ اي النصاب وضع له اي لا
يجاب الزكوة شرعا لاضافة الزكوة اليه ومعنى لكونه اي النصاب
كو

العقل

مؤنث اي حكم وهو الوجوب لان الغناء يوجب المواساة اي
الاحسان الى الفقير وليس بعلة حكما التاخير وجوب الزكوة
عن كل يستند اليه قوله لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء
فتراخى الحكم الى زمان وجود النماء اي الحول مقام ليكون
متمكنا من الاستنماء فلما تراخى حكم اي حكم النصاب وهو
الوجوب الى الحول لان الحول لا يشبه النصاب قبل وجود صفة
النماء الى الحول لان الحول ليس من الاسباب على ما ذكره بقوله الا ان
انه اي الشان انما تراخى حكم عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث
به اي النصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر و
النسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء ا
لحكمي وهو الحول لان الحول لا يثبتان بالنصاب بل الاول بالسوم
والسفاد والثاني بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادثة
بخلق الله تع واذا لم يكن النماء حادثا بالنصاب وقد تعلق الحكم بال
نماء ما تاكيد الانفصال بين النصاب والحكم فقوي الشبه بالسبب بقوله
ما ليس بحادث احترز به عن مثل الرمي فانه علة للجرح وما توقف على و
صول الى المرمي اليه الا ان الواسطة هيهنا حادثة بالرمي فلم يثبت له
شبهة بالاسباب في حق الحكم والى ما شبيه بالعلل عطف على ما ليس بحادث
به توضيح لكون النصاب شابها بالاسباب بوجه آخر وحاصله ان الحكم
تراخى الى النماء شبيه بالعلل ولم يجعله حقيقة حتى لو كان كذلك كان بعلة

النصاب

كان النصاب سببا محضا اما شبه بالعلل فلان النماء الذي هو فضل على
الغني يوجب المساواة كما اصل الغناء ويثبت به اليسر فكان له اثر في وجوب
الزكوة واما النماء فليس بعلة حقيقة فلما ايضح لك من قوله ولما كان الحكم
متراخيا الى وصف قائم بالمال لا يستقل بنفسه ويظهر منه ان النماء لا يصلح
ان يكون تمام العلة بل تمام العلة هو المال النامي اشبه النصاب العلل اذ لو لم
يكن الحكم متراخيا كان النصاب علة من غير مشابهة اذ السبب الحقيقي ان يتراخى
الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب فعلم انه اذا تراخى الحكم
الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب باعتبار الشبه بالحقيقة كما عرفت وعلم
مما ذكر مشابهته بالعلل ايضا وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان النصاب
اصل اي شبه العلة من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء ا
لذي هو وصف تابع له كما قال والنماء وصف تابع له فترجح الشبه الذي يثبت
له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي يثبت له من جهة وصفه ويظهر
فائدة هذه المقدمة من حكم اي حكم النصاب الذي بيناه انه علة يشبه الاسباب
انه اي الشان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لنفي النظر الى القيد
وهو قطعا اي لا يظهر الوجوب بطريق القطع بل بطريق الجواز لان وجد اصل ا
لعلة لفوات الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع فان العلة بركنها ووصفها
موجودة ثمة الا ان حق المالك والتعليق يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال
المانع يثبت الحكم من اول الايجاب كما عرفت ولما اشبه النصاب العلل وكان
ذلك اي شبه العلل في اصل كان الوجوب اي وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في ا

التقدير لان النماء لقيامه بالنصاب حتى يثبت يستند الى اصل النصاب و
صار من اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون
الموصوف بهذا البقاء هو ذلك الولد بعينه واذا استند الوصف اليه
استند الحكم وهو الوجوب الى اوله حتى صح التعجيل قبل تمام الحول لو
جود اصل العلة لكن اي المعجل من الزكوة يصير زكوة بعد الحول
فعلم ضعف ما قال مالك من انه ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم
العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الآخر من علة ذات وصفين
فلا يجوز التعجيل وما قال الشافعي من ان النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب
المال تيسيرا وكذلك اي مثل النصاب مرض الموت فانه علة لتغير الاحكام
فانه من التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على
الثلث اسما لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر ومعنى
لانه مؤثر في الحجر عن التصرفات فيما يتعلق به حق الوارث الا ان حكمه
وهو الحجر عن التصرف يثبت به اي بالمرض لا بالفعل بل بوصف الاتصا
ل اي اتصال المرض بالموت فاشبه المرض الاسباب من هذا الوجه وهو
ان الحكم توقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء وهو اي المرض علة
لتغير الاحكام في الحقيقة وفائدة هذه المقدمة التنبيه على ما ذكر اولا بانه
ليس من قبيل الاسباب بل من قبيل العلل وهذا هو المراد من قوله
في الحقيقة لان المرض علة حقيقة اذ ليس العلة الحقيقية الا ما يكون علة

السما

السما ومعنى وحكما والمرض كذلك قال في المنار وهي اي العلل
سبعة اقسام علة اسما ومعنى وحكما وقال في كشف المنار وهو
الحقيقة في هذا الباب وهكذا في غيره وهذا اي المرض اشبه بالعلل
من النصاب لان الموت الذي يتراخى حكمه اليه حادث بالمرض فان ترا
دف الآلام التي يحدث بالمرض مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة
بخلاف النصاب كما عرفت وكذلك اي مثل ما ذكر من النصاب وغيره شراء
القريب فانه علة العتق شبيه بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت
الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية الاولى بمنزلة
علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى
العلة دون الصفة فهنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث
ان العلة الاخرى حكمها مضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث
انها لا توجب الحكم الا بالواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة
للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك فيصير العتق
مضافا الى الشراء بواسطة الملك فكان الشراء علة شبيه السبب لتخلل
الواسطة التي هي من موجباته كالرمي فانه علة القتل لكن له شبها با
لسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في ا
لمقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم تراخى
عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي الا
ان هذه الواسطة لما كانت من موجبات الرمي كانت الرمي علة لا سببا

حتى يجب القصاص على الرامي ولم يصير هذا الوسائط شبهة في القصاص
كذا في الشرح ثم ان المصنف لم يصرح في شراء القريب انه علة اسما و
معنى لا حكما كما صرح في غيره وان جعل من امثلة هذا القسم وكذا
فخر الاسلام لم يصرح هيهنا وصرح به ثمه وجعله من امثلة هذا القسم
والظاهر انه من قبيل ما اجتمع فيه الامور الثلثة لوجود الاضافة وا
التاثير والمقارنة وليس من قبيل العلة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير
متراخ وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة فعلى هذا بين العلة
اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي يشبه الاسباب عموم من وجه كذا في التوا
ضيح وقد صرح به صاحب التلويح والتحقيق انه من امثلة العلة اسما
ومعنى لا حكما لان شراء القريب بشرط الخيار قد انفك عن الحكم وهذا ا
القدر كاف في جعله من امثلة وانما لم يصرح به لانه قد لا ينفك عنه وا
لحاصل ان الشراء من حيث هو لا يوجب الاتصال بالحكم بل ان اتصل
الملك بالشراء اتصل الحكم به ايضا والا فلا فقد راعى الامام فخر الاسلام
الجانبين مرة والسكوت عنه في محل آخر واذا تعلق الحكم بو
صفين مؤثرين احترز به عما اذا كان احدهما مؤثرا فانه هو ا
لعلة والآخر شرط كان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه
اي الى الآخر لرجحانه على الاول بسبب الوجود اي وجود الحكم عنده اي
الآخر ومن هيهنا علم ضعف ما قيل انهم اعتبروا في حقيقة العلة
ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان

وسموها

وسموها باعتبار الاول العلة اسما لان الاضافة هيهنا متحققة
وليس ما اضيف اليه الحكم بعلة اسما وكذا ما قيل في كشف المنار من تعليل
عدم كونه علة اسما بان الحكم لا يضاف اليهما فلم يتم نصا بالعلة باحدهما
ولهذا اضفنا على الاضافة فيما سبق من كونها موضوعة لوجيها و
معنى لانه اي الوصف الآخر مؤثر فيه اي الحكم لا اسما لان العلة تتم بالو
صفين جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما حقيقة وللوصف الاول
شبهة العلل لكونه مؤثرا في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار
فخر الاسلام وقال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان وجود بعض
ما يتم علة بانضمام آخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة ا
الربوا من اسباب الحرمة حتى قلنا ان حرمة النساء بفتح النون تثبت
باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قو
هي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا
لوجود القدر وذلك لان الربوا النسية شبهة الفضل فان النقد مز
ية على النسية فيثبت الربوا بشبهة العلة لان الشبهة في باب الحرمات
ملحقة بالحقيقة وانما لا يحرم حقيقة الفضل به لان الحكم يثبت
بقدر علة فالحقيقة بالحقيقة والشبهة بالشبهة والاصل في ذا
لك انه عم نهى عن الربوا والريبة لا يقال لو ثبت حرمة الفضل
بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول
ثبوت حرمة النسية باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لثبوتها

لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت احد الوصفين ببعض حرمة ا
لفضل وليس كذلك في الشرع والسفر علة للرخصة الثابتة به اسما
لان الرخصة ينسب اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والاقصار
حكما لان الرخصة تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر
لصلوة ولان الرخصة تعلقت بالمشقة حقيقة دون السفر فان المؤ
ثر ايجاب الرخصة التي مبناها على اليسر هي المشقة الا ان الرخصة اضيفت
الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال النا
س فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته والى هذا اشار بقوله لكن السبب اى
سبب المشقة وهو السفر اقيم مقامها اى المشقة تيسيرا فلذلك دار الحكم
مع السفر وجودا وعدما ولما انتهى الكلام الى اقامة الشيء مقام غيره شرع
في بيانه فقال واقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة ا
لسبب الداعي الى الشيء مقام المدعو اليه كما في السفر والمرض والثاني
اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو ا
عن تاثير في المسبب وافضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل
به العلم بالمدلول كما في الخبر عن المحبة فانه اقيم مقام المحبة في جواب
قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق بقولها احبك لان اخبارها
دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول ولكنه مقتصر على المجلس وكما
في الطهر الخالي عن الجماع فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة
الطلاق فان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح

المسنون

المسنون ولكن المحظور قد يجوز للضرورة فشرع الطلاق للحا
جة الى رفع الحاجة امر باطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في ز
مان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر مقام حقيقتها واما الشرط فهو في
اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اى علاماتها فان قيل اشراط ا
لساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة كذا ذكره الجوهري واما جمع
الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه بان الاشتراك في حروف البناء
يوجب الاشتراك في المعنى وفي الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه
وجودا عنده اى يوجد الحكم عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلا
ق المعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت
طالق فيكون علة للطلاق لكن عند دخول الدار لا به اى بدخولها فلا
يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض وشرط له
حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون مجازا في الباب وشرط بمعنى العلا
مة الخالصة كذا ذكره فخر الاسلام ولو لم يجعل العلامة الخالصة من اقسا
م كان الاقسام اربعة ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه
وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم كحل
قيد العبد فهو الثالث والا فان لم يعارض علة يصلح اضافة الحكم
اليها فهو الثاني كشق الزق الذي فيه مائع وان عارضته فهو الاول
كدخول الدار في المثال المذكور والى القسم الثاني اشار بقوله وقد

وشرط له حكم العلل

يقام الشرط مقام العلة كحفر البير في الطريق الذي لا يملكه وهذا هو
شرط للتلف في الحقيقة فالحفر شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها فكل شرط كذلك يصلح لان يقام مقام العلة خلفا عنها
ويضاف الحكم اليه وان لم يكن مؤثرا الا ان للشرط لوجود الحكم عنده
شبها بالعلة وعلل الشرع امارات حقيقة كالشروط فجاز ان يخلف
الشرط العلة في حق الاضافة عند تعذر الاضافة اليها لان الثقل علة
للسقوط في البير والمشي سبب محض مفض اليه وليس بعلة له لانه غير
موضوع له بل الثقل سواء وجد السقوط بالمشي او بقطع السقف الذي
نام عليه من تحته مثلا لكن الارض كانت ممسكة له اي للماشي الواقع في ا
لبير عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة اي كون الثقل علة
وان كان ان يثبت الحكم به سواء مر بالبير او لا الا ان امساك الارض
له مانع من عمله فصار الحفر ازالة للمانع بشرط فثبت انه اي الحفر شرط
والشرط من حيث هو لا يضاف اليه الحكم بل الى العلة ولكن العلة هيهنا
ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل امر طبعي ثابت بخلق الله
تعالى ولا تعدي فيه فلا يصلح اضافة ضمان العدوان اليه والمشي مباح
بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر
الاضافة الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا
شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان الجناية
فلا يمكن بدونها فتعذر الاضافة اليه ايضا فيقام الشرط الموصوف با

لتعدي

بالتعدي وهو حفر البير في الطريق الغير المملوك مقام العلة في اضافة
الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة
والى هذا اشار بقوله فاذا لم يعارض الشرط ما هو علة بان كانت صالحة لاضا
الحكم اليها كما سياتي وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به اي بالشرط من الوجود
اي وجود الحكم عنده وهو بيان للموصول اقيم الشرط مقام العلة في ضمان
النفس والاموال جميعا فيما اذا تلف نفس بوقوعها في البير او شيء اخر واما
في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة
ولم يوجد واعلم انه ذكر الشارح المحقق ناقلا عن المبسوط اذا حفر
لرجل بيرا في دار لا يملكها بغير اذنه فهو ضامن لما وقع فيه لانه متعد با
لحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل
على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي متعديا او لم يكن فعلى
هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن مشي في غير ملكه بل كان لز
يادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وتمام التفصيل في شرح
فليرجع اليه هذا اذا لم يكن العلة صالحة لاضافة الحكم واما اذا كانت
العلة صالحة لاضافة اليها لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى
اثبات الخلافة لان العلة اصل في الاضافة لكونها مؤثرة في ايجاب
فلا يجوز ان يتجاوز الاضافة مع وجود الاصل الى شبهة وهذا اذا
اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان
على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها واما اذا اجتمع شرط

علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما لكن جرح انسانا فوقع في
بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان
الحفر شرط علة اخرى وهي انتقل دون العلة الجرح لكن انقل الشارح
المحقق عن بعض الشروح وكذا اي لاجل ما ذكرنا من ان الحكم لا يضاف
الى الشرط عند صلاحية العلة قلنا ان شهود الشرط واليمين بان
شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار
مثلا ثم شهد فريق اخر بوجود الشرط اذا رجعوا فريقان المذكوران
جميعا بعد الحكم اي حكم القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ان
الضمان اي ضمان نصف المهر على شهود اليمين اي التعليق خا
صة وقولنا ان الضمان خبر لقولنا ان شهود الشرط لانهم اي شهود
اليمين شهود العلة لاثباتهم قول الزوج انت طالق وهو علة
صالحة لاضافة الطلاق اليها فلم يجز اضافة الى الشرط فلم يضمن
شهود الشرط وكذا لك اي كسقوط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة
للاضافة سقوط السبب اذا اجتمع العلة الصالحة للاضافة والسبب اذا
اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في ا
لطلاق بان شهد فريق بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في
المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها
في ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان قال المولى لعبده
في المجلس الفلاني انت حر ان شئت وشهد اخرون بان العبد قال
في ذلك

في ذلك المجلس قد شئت ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق وا
لعتاق فقلنا ان الضمان اي ضمان نصف المهر وضمان العبد في الاعتاق
على شهود الاختيار خاصة لانه اي الاختيار هو العلة فان لزوم
المهر وفوات مالية العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه
طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن
شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط وعلى هذا اي على
ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف
الولي اي ولي الهالك في البير والحافر فقال الحافر انه اي الهالك
اسقط نفسه في هذه الصورة لا ضمان على الحافر لصلاحية العلة للا
ضافة اليها فيبطل التلف اليه على ما هو الاصل وقال وليه انه سقط في
البير فهلك كان القول قوله اي الحافر استحسانا والقياس ان يكون
القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الظاهر شاهد للولي
اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا عادة لانه اي الحافر يتمسك بما هو الاصل
وهو اي الاصل صلاحية العلة للحكم اي الاضافة اليها وينكر خلافه اي الشرط
وهي الحفر وهو ... اي فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتا
ج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يتمسك بالظاهر بل يحتاج
الى اقامة البينة بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب اخر حيث لا يصدق [illegible] لانه اي الجارح صاحب العلة اقرارا
الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط
من غير حجة فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل وعلى هذا اي على ان

العلة اي ثم اصلحت للاضافة لا يضاف الحكم الي الشرط قلنا اذا حل انسان
قيد عبد للغير حتي ابق العبد لا يضمن الحال قيمة العبد بالاتفاق اتفاق
اذا كان العبد عاقلا وان كان العبد مجنونا ففيه خلاف محمد لان حل
شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق فيكون شرطا وقد اعترض
عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح للا
ضافة فتمتنع اضافته الي الشرط ولم اي لهذا الشرط حكم السبب الخالص لانه اي
الشرط سبق الاباق الذي هو علة التلف فهذه المقدمة لبيان انه في حكم
السبب الخالص فلما ذكره بقوله واعترض عليه اي شرط ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع
نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب الذي
فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به
كقود الدابة وهيهنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف مضافا الي ما اعترض
من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما اذا ابق بالامر حيث يضمن
الآمر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير
غاصبا باستعماله فكان هذا اي حل العبد كارسال من ارسل دابة في
الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة ثم سارت واصابت شيئا حيث لم
يضمنه اي المرسل لان حكم ارساله قد انقطع بالجولان ثم انها مشت
سيرا باختيارها الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فانه يكون
ضامنا بمنزلة السائق لها واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت

في و

في وجهها شيئا فانه يضمن المرسل الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل
وهذا الحل صاحب الشرط جعل مسببا فيه استدراك عما يفهم من تشبيه
من كونهما من جنس واحد وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان ا
لدابة لم يقيد لئلا يتلف شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة
للمانع لان العبد انما قيد لئلا ابق قال ابو حنيفة وابو يوسف علي هذا
لاصل في حق من فتح باب قفص فيه طير فطار الطير في فور الفتح انه
اي الفاتح لا يضمن لان هذا الفتح الشرط لانه ازالة المانع الطيران جري
مجري السبب لما قلنا لان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض
عليه اي علي الشرط فعل الفاعل المختار وهو الطير فبقي الاول وهو الفتح
سببا محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه
اي الفتح بل قصد علي الخروج بخلاف السقوط في البير حيث يضاف التلف الي
الشرط ولم يقتصر علي العلة لانه اي الساقط لا اختيار له في السقوط حتي لو
اسقط نفسه في البير هدر دمه لان ما اعترض علي الشرط وهو الالقاء
علة صالحة لاضافة الحكم اليه بصدوره عن مختار علي وجه القصد
فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط وقال محمد اذا طار الطير في فور الفتح
يضمن الفاتح لان فعل الطير هدر شرعا واما العلامة ففي اللغة الا
مارة وفي الشرع ما قال فيما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق
به وجوب الحكم ولا وجوده فيكون العلامة دليلا علي ظهور الحكم عند
وجودها وقد يسمي العلامة شرطا مجازا وذلك المسمي بالشرط مثل

الاحصان في باب الزنا فانه في الحقيقة علامة وليس بشرط عند صاحب التقويم
وبعض المتاخرين لان الاحصان اذا ثبت ووجد كان معرفا لحكم الز
نا وهو الرجم بدون ان يتوقف انعقاد الزنا علة له عليه فانه لو وجد بعد
الزنا لا يثبت بوجوده الحكم والى هذا اشار بقوله فاما ان يوجد الزنا
بصورته ويتوقف انعقاده اي الزنا علة على وجود الاحصان فلا
ولو كان شرطا لكان كذلك ومعلوم ان الاحصان ليس بعلة ولا
سبب لانه ليس بطريق مفض اليه فلا يكون الرجم مضافا اليه وجوبا
ووجودا فعامة المتقدمين والمتاخرين من الاصوليين والفقها
سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا علامة لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده
والاحصان كذلك لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الا
حصان ولهذا اي ولما ذكر في اثبات كونه علامة وليس بشرط
حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال اي سواء رجعوا
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلا
مة ليست بصالحة للخلافة عن العلة اصلا لما ذكرنا من انه لا يتعلق
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف
الشرط فانه صالح للخلافة وان لم يصلح للخلافة ههنا لان الاحصان
مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان الاحصان
الخصال الحميدة يستحيل اضافة الحد الذي هو عقوبة اليه
فصل لما فرغ عن بيان خطاب الشرع شرع فيما يثبت به الخطاب وهو
العقل

العقل فقال اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع
وشكره ومحرمة لما استقبحه مثل الجهل به على القطع والبتات فوق
العلل الشرعية لانه موجب بذاته وهي امارات فيجوز فيها التبديل
والنسخ قال الشارح المحقق والمعني بالوجوب والحرمة انه يستحق
الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان الا بالسمع بل المراد
منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع تر
جيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل والترك فيها
سواء بل يحكم العقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحه والا
متناع عنه يوجب نوع ملامة والامتناع عنه عما قبحه يوجب عكس
هذا اشير اليه في الكفاية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا
يدركه العقل حتى انكروا الرؤية لانها لا يدركها العقل فلا يجوز ورود
نص مثبت لها ثم اعلم ان المعتزلة قائلون بان حسن بعض الا
فعال وقبحه ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار و
حسن بعضها وقبحه نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
ومنها ما لا يدرك حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا
ورد كشف عن حسن وقبح ثابتين او يقبحه حتى انكروا ان يكون
القبائح بارادة الله تعالى لان اضافتها اليها مما يقبحه العقل

خطابات الشرع متوجهة بنفس العقل لانه اصل بنفسه وقالوا هذا بيان
لجعله لا عذر لمن عقل صغيرا كان العاقل او كبيرا في الوقف اي التوقف
عن الطلب اي طلب الحق وترك الايمان وان لم يبلغه الدعوة فكان الصبي
العاقل ومن نشا في شاهق الجبل اذا مات بلا ايمان معذبين
بالنار وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا في معرفة حسن الشيء و
قبحه دون السمع فمن اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة فهو معذور
والقول الصحيح في الباب اي باب العقل ان العقل معتبر لاثبات الاهلية
اي اهلية الخطاب اذ هو لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فليس العقل
مهدرا بالكلية كما قالت الاشعرية وليس معتبرا بحيث يكون موجبا
بنفسه كما قالت المعتزلة حتى نقول فيمن لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل وانه لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا كفر كان
من اهل النار بلا امر بين الامرين وهو اي العقل نور في بدن الادمي
ومحله اما الراس او القلب والنور هو الظاهر المظهر والعقل كذلك للبصيرة
التي هي عين الباطن كالشمس والضوء للعين الظاهرة يضيء به اي بذلك
النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق من حيث اي محل ينتهي اليه
الى ذلك المحل درك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي
المطلوب القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه بذاته اي ابتداء
عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان بداية
المعقولات نهاية المحسوسات فان الانسان اذا راى شيئا انما يخفى

له طريق

له طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى
نظره اليه ادرك بنور عقله ان له بانيا ذا حيوة وقدرة وعلم وهو
اي المدرك في الملك الباطن كالشمس في عالم الملكوت اي الملك والتا
للمبالغة الظاهرة اذا بزغت اي طلعت وبدا شعاعها ووضح
الطريق كانت العين مدركة شعاعها اي بنورها من غير ان
يحجب الشمس رؤية تلك الاشياء وما اي ليس بالعقل كفاية في و
جوب الاستدلال وحصول المعرفة وهذا اي لانه لا كفاية بمجرد ا
لعقل قلنا ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان لكن لو امن
يصح ايمانه اعتبارا لاصل العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا
للصحة وشرطنا الانضمام للوجوب حتى اذا عقلت المراهقة اي التي قربت
بلوغها وهي تحت مسلم وهي بين الابوين مسلمين هذا بيانا لا
سلامها الحكمي بوجا كذا واستوصفت الايمان فلم تصف الاسلام
اي لم تقدر على توصيفه لم يجعل تلك المراهقة مرتدة ولم تبن من زو
جها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة اي قادرة على الوصف لبانت من
زوجها فثبت ان الصبي غير مكلف بالايمان والا لكان الجواب في الصو
رتين واحدا وهذا الخلاف ما اذا كفرت فانها تبين وكذلك اي مثل
ما قلنا في الصبي نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه اي ذلك البالغ غير
مكلف بالايمان بمجرد العقل وانه اي الذي لم يبلغه الدعوة اذا لم
يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء منها كان معذورا اذا

لم يمهل ليدرك العواقب واذا امهله الله تعالى بالتجربة فما امهله لدرك
العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة
دعوة الرسول في التنبيه فلا يكون معذورا على ما قال ابو حنيفة
يعني اقامة الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة
ههنا على مثل ما قال في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع
ماله وان لم يؤنس منه رشد مع ان دفع المال اليه تعلق بايناس الرشد با
نص لانه اي السفيه قد استوفى في هذه المدة التجربة والامتحان لانه
لما استوفى هذه المدة فلا بد له ان يستفيد رشدا بالتجربة غالبا لان
هذه المدة توهم صيرورة الرجل جدا ومن صار فرعه اصلا فقد
تناهى في الاصالة فلا بد من ان يزداد رشدا فيقام هذه المدة
مقام الرشد والشرط نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا فالاستيفاء رشد
فيجب دفع المال اليه فكذا الكافر ههنا بعد مضي مدة التامل لا يبقى
العاقل عارفا بربه مع تناهي العقل فاذا لم يحصل له المعرفة كان ذلك
استخفافا بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسول فلا يكون معذورا وليس
على الحد اي التعيين في هذا الباب اي ان العقل موجب بنفسه او جعلوه غير موجب
اصلا دليل قاطع يعتمد عليه يحكم به لا عقلي ولا نقلي فمن جعل العقل
حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع ورود الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه
ومن الغاه اي العقل من الحجة وهم الاشعرية فلا دليل قاطع له ايضا
وهو مذهب الشافعي فانه قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا اي قتلهم

المسلمون

المسلمون ضمنوا اي المسلمون دماءهم فجعل الشافعي كونهم عفوا حيث
جعلهم كالمسلمين في الضمان ولا يضمنون عندنا وان كان قتلهم
قبل الدعوة لانا لا نجعل كونهم عفوا بالاجال وذلك اشارة الى عدم الد
ليل على القولين لانه اي من نفى لا يجد في الشرع دليلا يدل على ان اي سبق الغير
العقل غير معتبر للاهلية فانتفى الدليل الشرعي واذا انتفى فهو ايضا يلغي
بدلالة الاجتهاد والعقل فيناقض مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل
ليس بحجة وبهذا المذكور تم الرد على القول الثاني وان العقل لا ينفك
عن الهوى فلا يصلح ان يكون حجة بنفسه بحال وهذا رد على القول الاول
فثبت مما ذكرنا انه لا الغاء للعقل بالكلية كما انه لا استقلال له بل امر
بين الامرين وهو تحقق الاهلية به دون الايجاب والالغاء فهذه مسألة
بيننا وبين الاشعرية والمعتزلة كمسألة خلق الاعمال بين اهل السنة
والجماعة وبين المعتزلة والجبرية باعتبار التوسط واختيار امر بين
التفويض المطلق والجبر المطلق واذا ثبت ان العقل من صفات الا
هلية اي يصير به اهلا فلا بد من بيانها اي الاهلية وقد بينها بقوله قلنا الكلام
في هذا اي بيان الاهلية ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
عليها اي على الاهلية فصل في بيان الاهلية اهلية الانسان للشيء عبا
رة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وهي في الشرع عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه الاهلية نوعان اهلية ا
لوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي

انما يثبت بوجود ذمة صالحة لانها محل الوجوب والذمة في اللغة
العهد لان نقضه يوجب الذم وفي الشرع عبارة عن وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه فان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب
له وعليه باجماع الفقهاء وانما يثبت له الذمة بناء على العهد الما
ضي الذي بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم الى آخر الاية فانه اخبار عن عهد جرى بينه تعالى وبين
بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى والاشهاد عليهم دليل على
انهم يؤخذون بموجب اقرارهم من اداء الحقوق العبودية فلا بد
لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة
بالمعنى اللغوي والشرعي ثم ان الاية عند الجمهور محمولة على
ظاهرها وقال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين انها من
باب التخييل والتاويل قال الشارح المحقق فعلى هذا يكون اخذ الميثاق
ثابتا بالسنة دون الاية والجنين قبل الانفصال اي انفصاله
عن الام هو جزء منها من وجه لانتقاله بانتقالها وقراره بقرا
رها كسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عند الولادة
وايضا يعتق بعتق امها ويرق باسترقاقها ونفس من وجه آخر لكونه
معدا للانفصال وصيرورته نفسا برأسه فلم يكن له ذمة مطلقة
اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق مثل العتق والارث
والوصية والنسب ولم يجب عليه اي لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى
الولي

له شيئا لا يجب عليه الثمن واذا انفصل عن الام بالولادة ظهرت له
ذمة مطلقة بصيرورته نفسا من كل وجه كان اي صار اهلا للو
جوب له وعليه ولما كان المعلوم من هذا ان يلزم ان يجب عليه الحقوق
بجملتها كما يجب على البالغ قال لكنه غير ان الوجوب اي نفسه غير
مقصود لنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء بالاختيار لتحقق الا
بتلاء فجاز ان يبطل الوجوب بانه لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو
الاداء وغرضه وهو الابتلاء كما ينعدم الوجوب لعدم محله كبيع الحر وا
عتاق البهيمة فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا يجب فنبه
على انه ينتفي الوجوب في حق الصبي وعليه المحققون وذهب القاضي ابو زيد
وغيره الى وجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي ثم سقوطها بعذر الصبي
لدفع الحرج ولهذا اي لان الوجوب يبطل لعدم حكمه لم يجب على الكافر
شيء من الشرائع التي هي الطاعات لما لم يكن اي لعدم كونه اهلا لثواب
الآخرة لا اختلاف في انه اهل الاحكام التي لا يراد بها وجه الله تعالى مثل
المعاملات والعقوبات لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات
مصالح الدنيا وهو اليق بها ومن العقوبات الانزجار وهو مطلوب
من الكافر والاختلاف في انه يؤاخذ بترك اعتقاد الشرائع لانه كفر منه
فيعاقب عليه فاما وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من
اصحابنا ان الاداء واجب عليه وهو مذهب الشافعي واهل الحديث
وقال عامة مشايخ ماوراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط

من العبادات وفائدة الخلاف لا يظهر في احكام الدنيا فانهم ان اداها
حالة الدعوة لكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب القضاء عليهم
بالاجماع وانما يظهر في حق الاخرة فانهم يعاقبون بترك العبادات زيادة عقوبة
عند الفريق الاول وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بتركها كذا في الميزان
وغيره وهو الموافق لما في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما
هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول ولا نتوهم من عدم كونه
اهلا لثواب الاخرة ان لا يجب عليهم الايمان ايضا دفعه بقوله ولزمه اي الكافر
الايمان لما كان اي لكونه اهلا لادائه ووجوبه اي ثبوت حكمه وهو ما وعد ا
لله تعالى للمؤمنين ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية
الاداء لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل الاداء اي اداء الايمان قلنا
بوجوب اصل الايمان عليه دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالا
سباب وصلاحية الذمة وهي موجودة والاداء لا يجب عليه لانه مما يحتمل ا
لسقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء حتى صح الاداء من غير تكليف
اي من غير ان يكون مخاطبا به فكان اداؤه فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين
فرض ونفل ولهذا لا يلزم تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة
مع ان ادائها لا يجب عليه لكنه اذا ادى يقع من الفرض هذا اختيار للقاضي
ابي زيد وشمس الائمة واتباعهما وقال شمس الائمة السرخسي الاصح ان
الوجوب غير ثابتة في حق الصبي وان عقل واما اهلية الاداء فنوعان هذا
عطف على قوله اما اهلية الوجوب نوع قاصر ونوع كامل الاداء يتعلق بقدر

قدرة

قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاهلية ا
لكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اي اقصى درجات الكمال وهو المراد بالا
عتدال في لسان الشرع والقاصرة على خلافه فهو ما عدم بلوغهما الي الكما
ل او عدم بلوغ احدهما كما اشير اليه بقوله اما النوع القاصر منهما فيثبت بقدرة
البدن اذا كانت القدرة قاصرة قبل البلوغ هذا اشارة الى اول ا
لقسمين واشار الي ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها
لانه بمنزلة الصبي المميز لانه اي المعتوه عاقل لم يعتدل عقله ويبتني على ا
لاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء
وتوجه الخطاب عليه لدفع الحرج ثم ان الوقت الاعتدال متفاوت في افراد
الانسان لا يمكن دركه الا بحرج عظيم فاقام الشرع البلوغ مقامه لاعتدا
ل العقول غالبا عنده تيسيرا على العباد وعلى هذا اي على ان صحة
الاداء تبتني على الاهلية القاصرة قلنا انه اي الشان صح من الصبي العاقل
الاسلام في احكام الدنيا والاخرة وصح ما يتمحض منفعة كقبول الهبة عند
الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا
تبين امرأته المشركة منه لان احكام الدنيا دائرة بين النفع والضرر
وهذا منقوض بحكم اسلامه بتبعية احد ابويه وصح منه اي من الصبي اداء
العبادات البدنية من غير عهدة ولزوم ضمان بطريق التطوع لان
ذلك نفع محض يعتاد اداؤها فلا يكون مشقة بعد البلوغ ويملك ا
لصبي برأي الولي اي باجازته واذنه ما يتردد من تصرف بين النفع وا

لفظ سما البيع ونحوه كالاجارة وذلك اي كونه مالكا لهذه التصرفات
باعتبار ان نقصان رايه ينجبر براي الولي فاندفع توهم الضرر بنقصان
عقله فصار الصبي كالبالغ وذلك اي كونه بمنزلة البالغ في قول
ابي حنيفة الاخير انه اي ابا حنيفة صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش
قال ينفذ بيعه من الاجانب كما ينفذ من غيره من البالغين خلافا
لصاحبيه فان عندهما لا يصح بالغبن الفاحش وسده اي ذا بخفة بيعه
او تصرفه مطلقا مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة
اي الشبهة ان الصبي نائب الولي لانه اصل من وجه دون وجه لان
له اصل العقل دون وصفه وكماله وينجبر براي الولي فثبت شبهة النيابة
به في موضع التهمة وهو بيع الصبي من الولي فصار كانه يبيع من نفسه
مال الصبي بالغبن الفاحش ويصح في رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ
وعلى هذا التقدير يكون قوله ورده مصدرا مضافا وهو جواب الدخل
مقدر وهو ان هذا الحجر لما فيه احتمال ضرر لا يملك الصبي بنفسه و
يتملكه باذن الولي قلنا في الصبي المحجور عليه اذا توكله اي قبل الوكالة
لم تلزمه العهدة اي الاحكام المتعلقة بالوكالة من تسليم المبيع و
ثمن ونحوها لان في الزامها ضررا وباذن الولي يلزمه لما عرفت
من ان قصور رايه ينجبر براي الولي فصار اهلا لها وانما اعتبر
عبارة في قبول الوكالة حيث حكم بصحتها وان لم تلزمه العهدة
دون العبارة اداء الشهادة وان كان فيه نفعا لان مبني ادائها
علي الولاية

على الولاية ولا ولاية للصبي وتصحيح العبارة من اعظم المنافع فكان في تصحيحها
نفعا له واما اذا اوصى الصبي بشيء من اعمال البر لتقييده بكونه موضع الخلاف
بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه اي في الايصاء نفع ظاهر للصبي والوصية
متعلقة بقوله بطلت وفيه اشارة الى ما تمسك به الشافعي ودليلنا قوله
لان الارث شرع نفعا محضا للمورث لقوله عم لسعد لان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس بايديهم وان كفهم مسا
ئلين ثم بين كون الارث نفعا بقوله الاترى انه اي الارث شرع في حق الصبي
ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه واشار الى جواب ما تمسك الشافعي به
بقوله وفي الانتقال عنه اي الارث الى الايصاء الذي فيه نفع في الآخرة
وفيه ضرر ايضا من حيث انه ازالة للملك بطريق التبرع ترك الافضل الذي
هو الارث الذي هو نفع محض لا محالة وهو ضرر فلا يكون مشروعا في
حقه ولا يتوهم منه انه لو كان ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البا
لغ ايضا اشار الى دفعه بقوله الا انه اي الايصاء مشروع في حق البالغ لان اهليته
كاملة فيجوز شرعية المضار في حقه كما شرع له اي للبالغ الطلاق والعتاق وا
لهبة والقرض والصدقة ولم تشرع ذلك اي المذكور من الامور في حق الصبي
ولم يملك ذلك الضرر عليه اي الصبي غيره كالولي ما خلا القرض اي الاقرا
ض فانه وان كان فيه تبعيد الموجود بتحصيل المفقود لكن يملكه القا
ضي لوقوع الامن عن التوى بسبب ولاية القضاء لامكان تحصيله من غير
حاجة الى دعوى وشهادة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين واما

الردة من الصبي العاقل فلا يحتمل العفو في احكام الآخرة اتفاقا بيننا وبين
الشافعي وفي احكام الدنيا ايضا عند ابي حنيفة ومحمد فيما يلزمه اي الصبي
من احكام الدنيا كحرمان الميراث وبطلان النكاح من بيان لا عندهما خلافا لابي
يوسف والشافعي فانما يلزمه بحكما لصحة اي الارتداد لا قصدا اليه يعني
لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوا
زمه فلم يصح العفو عن مثله اي مثل الارتداد ومثله عبارة عن امر عظيم
لا يحتمل العفو بوجه اي لا يصلح العفو عن مثل ذلك الامر بواسطة لزوم
هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار
الحرب فانه لزمه هذه الاحكام ولا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها فكذا
فيما نحن فيه فصل في الامور المعترضة على الاهلية المانعة عن بقا
ئها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل
اهلية الاداء كالنوم وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء
اهلية الوجوب والاداء كالسفر العوارض نوعان جمع عارضة من
عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده من المضي على ما كان فيه سماوي ان لم
يكن للعبد فيها اختيار ومكتسب ان كان له فيها دخل باكتسابها
او بترك ازالتها ولما كانت السماوية اشد تاثيرا او اكثر تغيرا قدمت
في البيان فقال اما السماوي فهو احدى عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت
ومعنى كونها عوارض انها عارضة للشخص وليس المراد الطارئ بعد العدم والا فالصغر
انها ليست من صفات الانسانية كما يقال البياض عرض في الصغر

في الصغر والجهل الاصلي بسبيل التغليب اما المكتسب فانه نوعان احدهما حاصل
منه اي من المكلف والآخر حاصل من غيره اما الذي حصل منه فالجهل انما
عد من العوارض المكتسبة مع عدم كونه باختيار العبد لان العبد قادر
على ازالته والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالا
كراه بمانعة الجاء للمكره وبما ليس فيه الجاء اما الجنون قال الشيخ ابو المعين
لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل
ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على ا
لغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله
الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث
للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه
وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا فهو اختلال القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لها
اثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه او لخروج
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح
سببا له فانه اي الجنون يوجب الحجر عن الاقوال اي اخراجها عن
الاعتبار من الاصل حتى تفسد عباراتها كلها ولم يتعلق بها حكم حتى
لم تنفذ باجازة الولي وهو احتراز عن الافعال حتى يؤاخذ بضمان
الافعال في الاموال على الكمال ويسقط به اي بالجنون ما كان ضررا يحتمل ا

السقوط كالعبادة فانها تسقط باعذار عن البالغ العاقل
فتسقط بالجنون ايضا وكذا الحدود والكفارات فانهما تسقطان
بالاعذار والشبهات وهو احتراز عما لا يحتمل الا الاداء والابراء
كضمان المتلفات فانه لا يسقط بالجنون واذا امتد الجنون اما ممتدا
او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فان
امتد سقط بها سقط العبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط
استحسانا الحاقا للعارض بالعدم في حق الاداء ويسقط قياسا وهو قول
زفر والشافعي وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقا
ط على الاصالة او الممتد وعند محمد غير مسقط وهو ظاهر الرواية وقيل
الخلاف على العكس فصار لزوم الاداء يؤدي اي يفضي اداء الى الحرج وهو
الحرج في القضاء لدخولها في حد التكرار فيبطل القول بالاداء اي بلزومه
دفعا للحرج في القضاء وينعدم نفس الوجوب ايضا لانعدامه اي الاداء
لان تاخير السبب في الوجوب لانه يؤدي الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذا
لك وتعسر هذا لم يكن في الوجوب فائدة وحد الامتداد في العبادات يحصل
بالكثرة المعتبرة في الحرج ولما لم يكن ضبطها اعتبار ذاتها وهو استيعاب
العذر وظيفة الوقت ففي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر رمضان
وفي الصلوة ان يزيد وقت الجنون على يوم وليلة لان اليوم والليلة
وقت لجنس الصلوة ولما كان ذلك الوقت وهو اليوم والليلة قصيرة
الكد كثرتهما بدخولها في حد التكرار والذي يحصل به التكرار دخول
الوقت

الوقت الصلوة وهو حد التكرار عند الشيخين فاعتبر الزيادة على يوم
وليلة باعتبار الساعات ويفسد الصلوة عند محمد بان يصير الصلوات
ستا وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبل الزوال فعند محمد يجب القضاء وعندهما لا قضاء عليه
وفي الزكوة يستغرق الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام
كله تيسيرا لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجمع فما كان حسنا
لا يحتمل غيره اي غير الحسن كالايمان او كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر
فثابت في حقه اي المجنون حتى يثبت ايمانه وردته تبعا لابويه
لان التصرف الضار اذا كان غير ثابت في حقه الا ان الكفر قبيح
لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بعفوه بعد تحققه من الابوين
فاذا ثبت في حقهما فيثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ترى ان
الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه وهو
التصديق وانما ثبت تبعا فاذا ارتد ابواه زالت التبعية في الاسلام
فلا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب القول
بعفو ردته وهو فاسد وانما تثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا
وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب
وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار
الاسلام اذ الاسلام يستفاد بالتبعية وبالدار كذا في الشرح واما
الصغر فانه في اول احواله وهو حال قبل ان يعقل مثل الجنون فيسقط

عن الصغر ما يسقط عن المجنون لانه اي الصغر عديم العقل وا
لتمييز اما اذا عقل الصغر فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان
ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك الضرب
لان نقص العقل بعد فيسقط به عنه اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط
عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل العبادات والحدود والكفارات
فانها تحتمل النسخ ويثبت باسباب جعلية كالوقت والمال والبيت
فيجوز سقوطها بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وعدم جعل
تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب بخلاف الايمان فان
فرضيته لا يحتمل السقوط فانه فرض دائم لانه تعالى دائما منزه عن
التغير والتبديل فكان وجوب التوحيد دائما لكن يعذر العبد في الاد
اء بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر العبد في اداء
الصلوة بعذر حقيقي او حكمي كالنوم مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا
اداه الصبي كان فرضا لا نفلا كذا في الشرح وجملة ما مر اي من الكلام
في باب الصغر وحاصل احكامه انه اي الشان يوضع اي يسقط عنه
اي الصبي العهدة اي عهدة ما يحتمل العفو والمراد بها ههنا
ما يوجب لزوم المواخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر
هو بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة اي لا ضرر
فيه كقبول الهبة لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل سليم
الطبع يترحم على الصغار كما يتوقر الكبار وشرعا لقوله عم من لم يرحم

صغرنا

صغرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة
اي تبعة وضمان يحتمل العفو اي السقوط عن البالغ ولهذا المذكور
لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطاء يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل
وهو اهل لوجوبها عليه لان الصبا لا ينافي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على
حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه اي الصبي بالرق والكفر حتى لو
ارتد عاقلا والعياذ بالله تعالى او كان رقيقا لا يستحق الارث من قريب
لان الرق ينافي اهلية الارث لان الرق ينافي المالكية وكذلك الكفر لانه اي الكفر
ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا والارث يبتني على الولاية كما في قوله تعالى حكاية عن ذكريا عم
فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية
والحاصل ان الحرمان بالقتل انما هو بطريق الجزاء لكون القاتل يعجل الاخذ
المال فيجزى بحرمانه والصبي لم يكن من اهل الجزاء فلم يحرم واما الكفر
والرق فالحرمان عن الميراث بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر
وعدم الاهلية في الرق وانعدام الحق اي الامر الثابت وهو الارث
ههنا لعدم سببه اي سبب الحق وهو الولاية في الكفر ويعلم منه ان
الولاية سبب الارث وهو موافق لبعض كتب الاصول وذكر في كثير
منها ان سببه هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء

فعلى هذا كانت الولاية من شرط الاهلية كالحرية الا انه نظر الى
ان الكافر لا يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر بخلاف
الرقيق فانه لا يرث اصلا ففرق بينهما [illegible] كرا وبعدم الاهلية اي
اهلية الحق في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا و
هو جزاء لقوله وانعدام الحق واما العته وهو اختلال العقل بحيث
يختلط كلام فيشبه كلام العقلاء مرة وكلام المجانين مرة اخرى
وكذا سائر اموره بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام
وذلك لان الانسان في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي
آخر احواله ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى انه اي العته لا يمنع
صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه
وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امراة الغير واعتاق عبد غيره
لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط
كما الصبا فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي واما
وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال فليس من العهدة هذا دفع لما
يرد على ما علم سابقا من ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه مع
ان وجوب الضمان من العهدة وقد ثبت في حقهما وتقرير الدفع ان
هذا ليس من العهدة المنفية عنهما لان العهدة المنفية عنهما ما يحتمل
العفو شرعا وضمان المتلف لا يحتمل شرعا لانه حق العبد ولان العهدة
اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال
وهو

وهو المراد ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة كذا في
الشرح لانه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر
بالمثل وكونه اي المستهلك على صيغة اسم الفاعل صبيا معذورا او بالغا معتوها
لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وبالصبا
والعته لا يزول حاجته فيجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها يجب بطريق الابتلاء فيتوقف على كمال العقل والقدرة و
بخلاف الحقوق الواجبة بالعقود فانها لما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما
من الاعتبار عند استلزام المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما
كذا في الشرح ويوضع عنه اي المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب
عليه العبادة ولا يثبت في حقه العقوبات وهو اختيار عامة المتاخرين
وذكر الامام ابو زيد ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادة فانا لم نسقط
الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه في وقت
سقوط الخطاب وضعفه الامام صدر الاسلام بان نقصان العقل مؤثر
في سقوط الخطاب سواء كان قبل البلوغ او بعده كالجنون ولا اثر
للبلوغ الا في كمال العقل فاذا انتفى الكمال بالآفة كان البلوغ وعدمه
سواء ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي
ولا يلي هو على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في شروع فيه بالفرق
بين اول احوال الصبا والجنون بعد ما حكم بانهما مثلان فلا يظن
المماثلة فيما يذكر من الحكم اي لا فرق بين الجنون واول احوال الصغر

الذي لا عقل له لانيان هذا العارض اي الجنون غير محدود بوقت معين
يتعين زواله فيه فقبلنا اذا اسلمت امرأته اي المجنون عرض على ابيه
او امه الاسلام في الحال لعدم كون العارض محدودا بوقت ينتظر مضيه
فان اسلم احدهما انتظم احدهما بقيا على النكاح وان ابيا فرق بينهما
ولا يؤخر العرض الى وقت آخر لان فيه ابطال حق المسلمة والصبا محدود
فوجب تاخيره اي العرض الى ظهور اثر العقل بيانه ما قال في
الجامع لو ان رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية فا
سلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا على حتى يعقل
الصبي لان عقل الصبي اوانه محدود فاذا اعقل عرض عليه الاسلام
فان اسلم بقيا على النكاح والا فرق بينهما انما صح العرض وانما
ن لا يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك موضع عذر وهيهنا وجبه
العرض لخصومتها وحقوق العباد لا يسقط بعذر الصبا واما
الصبي العاقل والمعتوه العاقل احتراز عن المجنون فان المعتوه
يطلق عليه ايضا فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان
في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب
العرض عليه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل
العرض على نفسه في الحال واما النسيان ومعناه مغن عن البيان
فلا ينافي نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء
لانه لا يخل بالاهلية ولا يفضي ايجاب الحقوق على الناس الى
الحرج

الحرج لكنه اي النسيان اذا كان غالبا بحيث يلازم الطاعة في الاكثر مثل
النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع يدعو الى الاكل وا
لشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل النسيان في التسمية في
الذبيحة لان النفس حين الاشتغال بالذبح الذي يوجب خوفا
وهيبة لنفور الطبع عنه يوجب الغفلة عنها غالبا جعل عذرا لقوله
لكنه والضمير يعود الى النسيان اي جعل النسيان من اسباب العفو
في حقوق الله تعالى حتى جعل كان مفطر الصوم لم يوجد وجعل كان ا
لتسمية قد وجدت لانه اي النسيان من جهة صاحب الحق وكلمة
من متعلقة بقوله اعترض اي حدث وانما كان حدوثه بصنع الله تعالى
بدون اختيار العبد صار سببا للعفو في حقوقه بخلاف حقوق
العباد حيث لم يجعل النسيان سببا للعفو حتى لو اتلف مال
الانسان بالنسيان يضمن لان حقوقهم محترمة لحاجتهم
وبهذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام
الناسي في القعدة الاولى على ظن انها قعدة اخيرة لما كان غالبا
لكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة لم يقطع الصلوة بخلا
ف السلام في غير حال القعود وبخلاف الكلام في جميع الا
حوال لان هيئة المصلي مذكرة له اي للمصلي فان الصلوة مانعة
عن الكلام فيكون الكلام لغفلته وتقصيره فلا يغلب الكلام ناسيا
فلا يكون عذرا ايضا فلا يجعل في معنى النسيان المنصوص عليه

والحاصل ان في حقوق الله تعالى ما ان يقع المرء في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا و اما بلا تقصير
منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى الانسيان و
الطبيعة كالاكل في الصوم لان الطبيعة داعية الى الاكل او لم يكن
كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هنا
كما ذكره و اما النوم فعجز عن استعمال القدرة و صف ذلك
العجز بقوله انه ينافي الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للا
داء اللام بمعنى الباء متعلقة بالخطاب و ذلك العجز من
فهم مضمون الخطاب و لا يمنع الوجوب لانه لا يمتد غالبا
فلا حرج في وجوب القضاء عليه و بطلت عبارته اي النائم
اصلا في الطلاق و العتاق و الاسلام و الردة لعدم صدو
رها عن اختيار و لم يتعلق بقرائته و كلامه في الصلوة
حكم فاذا قرا فيها نائما لم يصح قراءته في المختار و كذا لا
يعتد قيامه و ركوعه و سجوده من الفرض لصدورها لا عن
الاختيار و كذا اذا قهقه في صلوته هو الصحيح متعلق با
المسائل الثلث الكلام و القراءة و القهقهة و الاغماء
مثل النوم في فوت الاختيار و فوت استعمال القدرة حتى
منع الاغماء صحة العبادات و هو اي الاغماء اشد منه اي
النوم في كونه عارضا و كذا في فوت الاختيار و القدرة لان
النوم

لان النوم فترة اصلية اي طبعية لا يخلو الانسان عنه في حال الصحة
فيحتمل كونه في الحال عارضا باعتبار انه اي النوم ليس جزء من الانسان
بل هو لهذا اي النوم فلا يجعل من العوارض و هذا اي الاغماء عارض ينافي القوى
اصلا لانه يزيل القوى و يعجز العاقل عن استعمال العقل مع بقائه
و لان النوم لا يمكن ان ينبه احد بخلاف النوم لكن الغزالي
ح و المراد بان النوم القوى تعطلها الذي هو فوق تعطل الذي
في النوم و لهذا اعرض صاحب التوضيح الاغماء بانه تعطل القوى
المدركة و المحركة حركة ارادية بسبب يعرض للدماغ او القلب
و ذكر في التلويح ما يعرفه و بسبب منه ما في المنار و لهذا اي لكونه
اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال اي سواء كان
قائما او راكعا او ساجدا او متوركا بخلاف النوم لانه لا يوجب
استرخاء المفاصل الا اذا غلب و الغلبة موجودة في الاغماء
في جميع الاحوال بخلاف النوم و منع الاغماء البناء حتى لو انتقض
الوضوء في الصلوة بالاغماء لم يجز البناء عليها قليلا او كثيرا بخلاف
ما انتقض بالنوم فانه يجوز له البناء لان النص الوارد بجواز
البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع و اعتبر امتداده اي الا
غماء استحسانا بان يزيد على يوم و ليلة باعتبار الاوقات عندهما
و باعتبار الصلوة عند محمد في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة
اذا امتد و لم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا لان الاغماء قد يقصر

وقد يمتد عادة فاذا اقتصر اعتبر بالنوم واذا كمل طال اعتبر بما
يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء وفي الصوم لا يعتبر
امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده يلزم
القضاء خلافا للحسن البصري واما الرق فهو عجز حكمي اي
غير حسي حيث يعجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء و[illegible]
لانه ونحوها شرع جزاء اي عقوبة على الكفر في الاصل اي في ابتداء ثبوته
فان الكفار لما ضيعوا عقولهم واستنكفوا عن عبادة الخالق جازا
هم الله تعالى بان الحقهم بالبهائم وصيرهم عبيد العباد لكنه اي الر
ق في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي ثابت بحكم الشرع غير
مضاف الى الكفر ولا يراعي فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقا
وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا اي لم يوجد منه ما
يستحق الجزاء به اي بذلك الامر الحكمي يصير المرء عرضة فعلة من
العرض اي معرضا للتملك والابتذال وهو اي الرق وصف لا يحتمل
التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي انه يحتمل التجزي
ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصا
فهم نفذ ذلك منه والاول اصح وهو مذهب اصحابنا جميعا فقد
قال محمد في الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا
اقر ان نصفه عبد فلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت
الملك للمقر له الا في النصف حتى لو تضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة

ط

حر بعضه كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد في جميع احكام
مثل الحد والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي
هو ضد الرق لا يقبل التجزي بالاتفاق كما ان الملك قابل له بالا
تفاق واختلفوا في تجزي الاعتاق كما قال وقال ابو يوسف
ومحمد الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز انفعاله اي الاثر الذي يتو
قف عليه وهو العتق يقال اعتقه فعتق كما يقال كسره فانكسر فلا
يتصور الاعتاق بدون العتق اذ لو وجد الاعتاق يتجزى بد
ون العتق يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وان وجد معه فاما
ان يكون العتق متجزيا اي لان الاول باطل بالاتفاق والثاني يو
جب تحقق الاثر بدون المؤثر فعندهما لو اعتق نصف عبده
او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله وقال ابو حنيفة الاعتاق
ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه وحق المولى في الرقيق
هو المالية والملك وهو متجز ثبوتا وزوالا كما في ثبت بالبيع النصف
وشرائه لكنه تعلق بسقوطه اي الملك عن المحل وهو العبد حكم
لا يتجزى وهو العتق فاذا اسقط بعضه اي بعض الملك باعتاق
البعض فقد وجد شطر العلة وشطر العلة لا يوجب الحكم التا
م العتق المتجزي فيتوقف العتق الى تكميلها اي العلة وصار
ذلك اي اسقاط الملك متجزي لثبوت العتق الغير المتجزي كغسل
اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوة فان غسلها متجزي واباحة

حة الصلوة غير متجزي و لا عداد الطلاق للتحريم فانها تتجزى
والحرمة الغليظة المتعلقة بها غير متجزية و الحاصل ان الاعتاق
عندهما اثبات العتق قصدا و ازالة الملك ضمنا و اثبات العتق
بازالة الرق الذي هو ضده و هما اي الرق والعتق
لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق و ان لم يتجز لان اثباته في بعض
المحل اثباته في الكل كتطليق نصف المرأة و ايقاع نصف تطليقة طلقة
وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا و يثبت العتق ضمنا لا ازالة
لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا في حق غيره و حقه في الملك وهو
متجز فلان الاعتاق الذي هو الاسقاط متجزي كذا في الشرح
و هذا الرق احترز بلفظ الاشارة عن النكاح لانه يسمى رقا ايضا
في مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال و ان ملكه المولى لقيام
المملوكية مالا ينافي مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية
فلا يكون مالكا للمال لان احدهما علامة العجز و الاخرى علامة
القدرة فيتنافيان كتنافي العجز و القدرة حتى لا يملك العبد و
المكاتب التسري التسرية الامة التي اعدت للوطي و هي فعلية من
السر و هو الجماع و النكاح تفعل لتسرت جارية اذا اعدتها
له و خص المكاتب بذكر مع ان المدبر كذلك ليعلم الحكم في غيره بطر
يق الاولى لان الرق في المكاتب ناقص حتى انه احق بمكاسبه و لا
يصح منهما اي العبد و المكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع
نفلا

نفلا و انكان باذن المولى لعدم اصل القدرة و هي المنافع البدنية
لانها للمولى لان ذاته ملك له و ملك الذات علة لملك الصفات فالقدرة
القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى و العبادة لا تتأدى بملك
الغير لفوات معنى الابتلاء الا فيما استثنى عليه اي على المولى من ا
القرب البدنية كالصلوة و الصوم فان الاستطاعة التي يحصل بها
الصوم و الصلوة ليست ملك المولى بالاجماع لانه في حقهما بقي على اصل
الحرية بخلاف الفقير حيث جاز ما ادى من الحج عن الفرض لان ملك
المال ليس بشرط للوجوب و انما شرط باي طريق وجب لاجل الاداء
و الرق لا ينافي مالكية غير المال لانه غير مملوك من حيث الانسانية
و لهذا ينعقد بدون اذن المولى الدم عطف على النكاح و الحيوة
حتى لا يملك المولى اتلافه و يصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بان
ولي القصاص يستحق اراقة دمه و هي في ملكه مثل الاحرار
فلان اقرار على نفسه لا على المولى و ينافي كمال الحال في اهلية الكرا
مات الموضوعة للبشر في الدنيا لان الرق ينبئ عن العجز و المذلة
فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية انما قيد به ليساوي
العبد و الحر في الكل اما الكرامات الاخروية مثل الذمة فان الانسان بها
يصير اهلا للايجاب و الاستيجاب و يمتاز عن الحيوان و يصير اهلا
للخطاب فيكون كذا امة الاثني ما روي عن بعض الصديقين
انه قرئ عنده قوله تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال من جانب لمن
ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون

له هذ الخطاب فقيل له هذ امن اهل النار فقال اليس هذ اخطا
ب الحبيب فنظر الى حال من قال لا الى حال ما قال و الحل اي حل
النساء فانه استفراش الحرائر و توسعة طريق قضاء الشهوة
على وجه لا يستلزم لحوق اثم و ملامة كل مدة و لهذا اخذ اتباع النبي ع م
الى سبع او ما فوقها الى ما شاء الله تعالى لزيادة شرفه و كرامته على
الخلق كذا في الشرح و الولاية فانها تفيد القول على الغير شاء
او لم يشاء و لا شك في انها كرامة و يتفرع على ما ذكر قوله حتى ان
ذمته اي العبد ضعفت برقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صا
ر كانه لا ذمة له اصلا و من حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة
فقلنا بوجود اصل الذمة مع ضعف بالرق فلم يحتمل الدين
بنفسها اي لم تقدر على تحمل الدين بنفسها لضعفها و لاجل تحمل
الدين ضمت اليها اي الى ذمته مالية الرقبة و الكسب فيحتمل الدين
و معنى احتمال الدين صحة المطالبة يعني لا يحتمل الدين الا اذا ضمت
اليها مالية الرقبة و الكسب فيباع في دين لا تهمة فيه كما اذا اقر المحجور
فانه متهم في حق المولى ثم ان الكسب الموجود في يده يصرف الى
الدين اولا فان لم يف به او لم يكن كسبا يصرف اليه مالية الرقبة
و لا يباع الرقبة بالدين ما دام يفي به الكسب بالاجماع و كذلك الحل
اي كما يظهر اثر الرق في نقص الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي
يبتني عليه ملك النكاح و يصير المرء به اهلا حتى انه لا ينكح العبد الا امر
أة تين لان الحل نعمة و استحقاق النعم بالانسانية و قد اثر الر
ق في

قي في نقصانها خلاف لمالك و تطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها
حرا او عبدا لان الرق مؤثر في نقصان الحل فلا بد من التفاوت
بين الحرة و الامة فيه فمتى كان حل المرأة اذا كان محلية الطلاق
المغلظة او سعى بالعكس على العكس و تنصف العدة لانها نعمة
عليها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها و القسم
بسكون السين و هو عطف على العدة اي تنصيف القسم حتى لو
كان للامة الثلث من القسم و للحرة الثلثان و الحد لان تغليظ
العقوبة بتغليظ الجناية و هو بقدر توافر النعم و انتقصت
قيمة نفسه اي العبد من قيمة نفس الحر حتى اذا اصاب العبد مقتولا
خطاء وجبت على عاقلة الجاني قيمته و لا يزاد على عشرة الاف بل ينقص
منها عشرة دراهم و ان كانت قيمته عشرين الفا مثلا لانه اي العبد اهل
للتصرف في المال و اهل لاستحقاق اليد عليه اي المال بدليل انه ليس
للمولى ان يسترد ما اودعه العبد من يد المودع دون ملكه اي ليس
باهل الملك المال فوجب نقصانه بدرهم عن الدية اي دية الحر لنقصان
احد ضربي المالكية و هما مالكية النكاح و مالكية المال و تمام المالكية
بالحرية و الذكورة كما تنصفت بالانوثة لعلة عدم احدهما اي احد
الضربين المذكورين فان الحرة غير مالكية لاحد الضربين و هو ما
لكية النكاح و يملكها الآخر اعني مالكية المال فوجب ضعف الدية الحد
على قاتلها و اما العبد فلان مالكا لاحدهما على الكمال اعني النكاح و ما

لا للآدمي مع النقصان اعني المال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما
له خطر في الشريعة اعني العشرة لانه يملك بها البضع المحترم ويقطع
اليد اعتبارا لنقصان حاله وظهر بما ذكرنا وجه قوله نقصان احد
ضربي المالكية في الاول وقوله لعدم احدهما في الثاني المالكية بل
مالكية اليد فيما ملكه بطريق النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وتوقفها
على اذن المولى لا يدل على النقصان بل التوقف لدفع الضرر عن المولى
كما في الصبي وهذا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال واهلا لا
ستحقاق اليد حكم عندنا اي ثابت عندنا فان المأذون اي لان المأذون
يتصرف بنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة ويجب اي
يثبت له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد على اكسابه وانما كان هو الحكم
الاصلي اي المقصود من التصرف لان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون
سببا للبقاء ولا يمكن ذلك الا بكونه في يده فالاذن فك الحجر الثابت با
لرق ورفع للمانع من التصرف والمولى يخلفه اي العبد اي يكون المولى
قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر فيما اي في حكم
هو من الزوائد اي ليس بمقصود من التصرف بل وسيلة الى المقصود
وهو ملك اليد والتمكن من الانتفاع وهو اي ما هو من الزوائد الملك
الملك المشروع للتوسل الى اليد والعبد لا الوكيل في الملك اي اذا
اشترى العبد شيئا يقع الملك للمولى يقع الملك للمولى خلافة شراء الو
كيل كما قال ولهذا اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه

جعلنا

جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وانما كان هو
اصيلا في نفس التصرف وفي ثبوت ملك اليد وذلك لانه لما لم يكن اهلا
للملك المقصود وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل ولما كان للمولى
حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بد
ون رضاه كان العبد المأذون بمنزلة الوكيل ايضا في مسائل مرض
المولى متعلق بقوله في حكم الملك حتى في عامة المسائل المأذون اي اكثر
ها وهو متعلق بقوله وفي بقاء الاذن اي جعلنا في حكم الملك في مسا
ئل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة المسائل كالوكيل فمن امثلة
قسم الاول ما اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد
بعض ما في يده من تجارة او اشترى شيئا وحابى في ذلك نقصانا فا
حشا اي بسبب ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة من
ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في
تصرف الوكيل تغير تصرف العبد لمرض المولى لتعلق حق ورثته
بملكه كما يتغير تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما باشره المولى
بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عند
هما في المحاباة بغبن يسير واما المحاباة بغبن فاحش فباطلة عندهما
ففي هذه المسئلة ونحوها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل
والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات دون
صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني انه لو اذن لعبده في التجارة ثم

حق المولى جنونا مطبقا او ارتدى العياذ بالله تعالى وقتل فيه او لحق
بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا وفائدة هذه المسئلة
ونحوها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن وقال الشافعي انه ليس تصرفه
لنفسه باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الا
كتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا
للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع
الا لحكمه والا لزم بطلان الملك وايضا اليد انما استفيد بملك الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك
الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا
ملك الا للمولى والجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك
اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية
الوسيلة لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم
يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على
ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول
فلانه عاقل يقبل وابنه في الاخبار والديانات ونحوهما واما الثاني
ففلانه اهل للايجاب ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري
شيئا على ان الثمن في ذمته ولما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة
ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا
كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق
الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية
القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فقط وثمرة الاختلاف ان الاذن
في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا خلافا للشافعي
فان الاذن عندنا لا يقبل التوقيت لانه اسقاط حق وهو لا يقبله وعنده
يحتمله وانما قال في حال البقاء الاذن لانه في ابتداء الاذن ليس كالوكيل
اذ الموكل لا يثبت الانتهاء كل به و الاذن يعم وانما قال في مرض
المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل حتى يصح منه المحابات الفا
حشة ولا يصح من الوكيل وانما قال في عامة المسائل لانه ليس كالوكيل
في مسئلة التوكيل بالشراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الما
ذون ولا يصح من الوكيل والرق لا يوثر في عصمة الدم تنقيصا وا
عداما وانما يوثر الرق في قيمته اي قيمة الدم حتى اذا قتل العبد خطاء
وقيمته مثل الدية الحر او اكثر تنقص عن قيمته عشرة وقد عرفت وجهه فيما سبق
وانما العصمة بالايمان والدار اي دار الاسلام اي العصمة الموثمة
وهو الذي توجب الاثم على تقدير التعرض ولا توجب الضمان بالا
الايمان والعصمة المقومة وهي التي توجب الامرين المذكورين بدار
الاسلام والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل الحر ولذلك يقتل
الحر بالعبد عندنا قصاصا خلافا للشافعي واوجب الرق نقصانا في
الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن المملوك للمولى
الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بغير اذن حتى لا
الرضا ...

النيابة

واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد

يجب الجهاد عليه اي العبد لان الاستطاعة في الحج والجهاد غير
مشتاة على المولى نظرا الى المولى كما استثنى في الصوم والصلوة عليه
نظرا للعبد ولهذا اي لاجل الرق النقصان لم يستوجب العبد
السهم الكامل من الغنيمة اذا قاتل باذن او بغير اذن ويرضخ له ولا
يسهم لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة والعبد
نقص حال من الحر في الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم لهم بحال
فيستقبل الامام حيث يساوي العبد فيه الحر كما يساوي الراجل فيه
الفارس لان استحقاق السلب انما هو بالنفل وبالايجاب من
الامام والعبد والحر متساويان فيه وانقطعت الولايات كلها با
الرق متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فبقي الذمة ثم
الحل ثم شرع في بيان الولاية يعني لا يثبت الولايات المتعدية مثل
ولاية القضاء والشهادة والتزوج لانه لا ولاية على نفسه فكيف
يتعدى منه الى غيره ولما كان يرد عليه ان هذا يوجب ان لا يصح امانه
للكافر الحربي في القتال لانه تصرف على الغير اجاب بقوله وانما
يصح امان العبد المأذون في القتال للكافر الحربي لان الامان بالا
ذن يخرج عن اقسام الولاية اي ليس الامان من باب الولاية
من قبل اي من جهة انه اي المأذون صار شريكا للغزاة في
بشرط الاذن في الجهاد في الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان صار
طلب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر
اكسابه

اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فلذلك
جاز اي لزم حكم الامان المأذون او لانه بعد الغنيمة من الغانمين ولذلك
مسقط حقهم لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط
وهذا مثل شهادة اي العبد برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست
من الولاية بل هي الزام الصوم بنفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره وعلى
هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة
وان ما يملك العبد من التصرف يجوز تعديته ضرورة الى غيره قلنا يصح
اقراره اي العبد محجورا او مأذونا بموجب الحدود والقصاص
لانه مالك في حق الدم والحيوة باقيا على اصل الحرية يصح اقراره
مثل الحر ولا يمنع لزوم اتلاف حق المولى صحته لانه بطريق التبعية
كذا يصح بالسرقة المستهلكة مأذونا او محجورا يجب القطع و
لم يجب الضمان وبالسرقة القائمة الا ان في حق القطع والمال
من المأذون فان يرد على المسروق منه ويقطع يده اما الثاني فلما مر واما
الاول فلاستحقاق سلامته ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه وفي
العبد المحجور اختلاف محمد فانه كذب المولى وقال المال مالي فقال
ابو حنيفة يقطع يده ويرد المال الى المسروق منه لان اقراره بالقطع قد
صح لانه بقي على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا لاستحالة ان يقطع يده
في مال مملوك لمولاه وعند ابو يوسف يقطع يده لان اقراره قد يثبت
المال وهو على سيده فلا يصح وقد يثبت القطع وهو على نفسه فيصح

والمال للمولى لان اقراره بالاول مقصود من القطع وهو على نفسه فيصح والمال للمسروق منه وهو على سيده فلا يصح

وقد يصح يثبت القطع بدون المال كما في السرقة المستهلكة وقال محمد
لا يقطع ولا المال للمولى لان اقرار المحجور باطل لان ما في يده ملك المولى
ولهذا لا يصح بالغصب واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي في ملك سيده
فلا يمكن قطعه في هذا المال وعلى هذا اي على ان الرق مناف مالكية المال
قلنا في جناية العبد خطأ انه اي العبد يصير للمجني عليه او لوليه
جزاء الجناية حتى لو مات العبد لا يجب على المولى شيء لان العبد
ليس من اهل ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد
ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم والدية صلة في
حق الجاني كانه يهب ابتداء لانه لا يستفيد به شيئا ولهذا لا
يملك الا بالقبض ولا يجب عليها الزكوة الا بحول بعد القبض
وهي عوض في حق المجني عليه واذا لم يكن ايجابها عليه ولا عاقلة
جعل رقبته جزاء لئلا يلزم اهدار الدم الا ان يشاء المولى
الفداء متصل بقوله يصير جزاء الخ فيصير الواجب عاما اي الا
صل وهو الارش لانه اصل في الجنايات الصادرة خطاء وانتقل
الى الدفع انما كان بعارض الرق وهذا عند ابي حنيفة حتى لا يبطل
بالافلاس لا اصالة ولا يعود الى رقبته ثانيا بعارض يحتمل الذو
ل وعندهما يصير بمعنى الحوالة اي يصير له الحوالة على المولى
كان العبد احال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود
الى الرقبة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس

عنده

عنده ما يؤدي به الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد
عبده عند ابي حنيفة ولا سبيل لغيره عليه وعندهما العبد عبده الا انه
اذا الدية ملازم العبد ولا دفع العبد الى الاولياء الا ان يب
ضو ابان بيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا
على العبد كذا في الشرح واما المرض فلا ينافي اهلية الحكم
اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه سواء كان من حقوق الله تعالى
او من حقوق العباد ولا اهلية العبادة لانه لا خلل في الذمة
والعقل لكنه اي المرض لما كان سبب الموت والموت علة
الخلافة الوارث والغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل با
الموت فيخلفه الغريم لان المرض من اسباب تعلق حق الوا
رث والغريم بماله لان التعلق ثابت بالموت حقيقة يستند
هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب فيثبت
به اي بالمرض الحجر اي منع المريض اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اول المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اي حق الوارث
والغريم فقيل لا تصرف فان واقع منه اي المريض يحتمل الفسخ
كالهبة فان القول بصحته اي صحة ذلك التصرف فان واجب
في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال بصحته ثم اما ان استدرك
بالنقض والفسخ اذا احتيج اليه اي النقض باتصاله بالموت
وكل تصرف واقع من المريض لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت كالاعتاق فانه تصرف لا يحتمل الفسخ فلا بد ان

يحكم بانه اذا وقع على حق غيره بان اعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين اي على حق وارثه بان اعتق
عبدا قيمته يزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت حتى لان عبدا في شهادته وسائر الاحكام فانه كان
على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن
فيجب السعاية في دين مستغرق وان لم يكن دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين واذا لم يقع
على حق احدهما بان كان في الحال وفا بالدين او يخرج من
الثلث نفذ العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك
اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في
ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون
ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد لبقاء
الملك ولان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك
مال لا يحصل بعوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك
اداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر و
الكفارات وان لا يملك الوصية بذلك المذكور اعني الصلة
واداء الحقوق فلما مر ان المرض موجب للحجر الا ان
الشرع جوز ذلك المذكور من الثلث اي من ثلث ماله
نظرا له فان الانسان مقصر باعماله في عمله فيحتاج عند حلول
الاجل

الاجل وبطلان الامهال لما فاته فنظر الشارع له بابقاء ثلث
ماله تحت تصرفه قال النبي عم ان الله تعالى تصدق عليكم
بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم ولما تولى الشرع
الايصاء للورثة حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية الاية و
ابطل ايصاءه اي المريض لهم اي للورثة وكانت الوصية مفروضة
في ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم الوصية اذا حضر احدكم الموت
الاية فنسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الاية وقد بين النبي عم بقوله ان
الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وبطل ذلك اي ايصاء المريض
صورة بان يبيع المريض شيئا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه
وصية بصورة العين حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله
لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الوارث
كما تعلق بالمالية تعلق بالعين حتى لو اراد بعض الورثة ان يجعل
شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة
ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال معين لانه وصية من حيث انه
يقر بتسليم المقر به للمقر له بلا عوض وشبهة الحرام حرام حقيقة با
ن اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية
بالرديء منها حتى لم يصح بيعه اي بيع المريض من الوارث اصلا اي سواء كا
ن بمثل القيمة او لا عند ابي حنيفة وعندهما يجوز بمثل القيمة لانه ليس
فيه ابطال حقهم واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا لانه لا حجر للمريض

صح التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين وهذا مثال للقسم الاولي
ويفهم منه المثال للقسم الرابع لان الجودة تتقوم في حقه دفعا
للضرر عن الوارث كما يشير اليه فدخل فيها اذا باع لا بمثل القيمة وبطل
اقراره اي المريض بعين او بدين لاي للوارث وهذا مثال للقسم
الثاني ولم يذكر المثال للقسم الثالث للظهور وان حصل الاقرار
باستيفاء دين الصحة الذي كان له على الوارث لان الاقرار بالا
ستيفاء اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فكان هذا اقرار
بالدين فلا يصح وتقومت الجودة في حقهم اي الورثة كما تقومت
في الجودة في حق الصغار بان باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة
متقومة هيهنا دفعا للضرر عنهم وهو عطف على قوله بطل واما
الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية بوجه لا اهلية الوجوب
ولا اهلية وجوب الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا
في قدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم
لكن الطهارة عنهما اي الحيض والنفاس شرط لجواز ادا الصوم
والصلوة لقوله عم تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها فيفوت
الاداء بهما اي بالحيض والنفاس لفوات شرط ادائهما وفي قضاء
الصلوة حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس لدخولها في حد
التكرار وهو مستلزم للحرج فسقط بهما اي بسبب الحيض والنفا
اصل الصلوة اي اصل وجوبها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا

يزيد

فيما

الحائض

يزيد على عشرة ايام وعليها لا يتصور ان يستغرق وقت الصوم
وهو الشهر فلم يسقط اصله اي وجوب الصوم عن الذمة وان سقط
اداؤه عنه وحكم النفاس ماخوذ من حكم الحيض ولما كان الحيض
مسقطا للصلوة كان النفاس مسقطا لها ايضا واما الموت اعلم ان الاحكا
المتعلقة بالميت اما دنيوية او اخروية الدنيوية اما التكليفات و
حكمها السقوط الا في حق المأثم غيرها اي اما ان يكون مشروعا
لحاجة غيره او لا الاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين
او بالذمة ولا يخلو اما ان يكون وجب بطريق الصلة وحكمها
لسقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام
المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى
ما يقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها
البقاء وهذا اجمال لما يفصله في المتن فانه اي الموت عجز خالص ليس
فيه جهة القدرة اصلا يسقط به اي بالموت اي بالعجز المذكور ما هي
من باب التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا
اي لفوات غرض التكليف قلنا انه اي الميت يبطل عنه الزكوة اي
يسقط عنه في حكم الدنيا حتى لا يجب الاداء من التركة خلافا للشا
فعي وكذا حكم السائر وجوه القرب في السقوط وانما يبقى عليه
المأثم لان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء في تلك
الاحكام وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى

الحق ببقائه اي العين لان فعله اي العبد غير مقصود اذ المقصود
في حقوق العباد هو المال فيبقى حق العبد في العين وان كان دينا
لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة
وهو ذمة الكفيل ولهذا اي لان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال
ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح اذا لم يخلف الميت مالا
او كفيلا اي لم يخلف واحدا منهما لان الدين ساقط اي لما خربت الميت
الذمة بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين لا الساقط
في احكام الدنيا لفوات محله فان الدين وصف شرعي ظهر اثره في تو
جه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت بالدين وكذا مطالبة وارثه حين
عدم بقاء المال والكفيل يطالب بالدين والكفالة شرعت لالتزام
المطالبة بما على الاصيل لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة
هاهنا لم يصح الالتزام بعد السقوط بخلاف العبد المحجور والحال
انه يقر بالدين او بعد ما حجر عليه حيث يصح الكفالة مع عدم كون العبد
مطالبا لان ذمة اي العبد في حقه اي في حق نفسه كاملة تكفل
تامة في حق نفسه لكن يكلف بالدين والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى
تاخر الى الحال باعتاقه ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال
ولما كان يرد على ما ذكر انه لما كانت ذمته في حقه يجب ان لا يجب ضم
مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في الحر وقد عرف خلافه
اجاب بقوله وانما ضمت اليها اي الذمة مالية الرقبة لاجل
احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين في المالية التي

هي

هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في
حق العبد وان كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرع عليه بطريق
الصلة كنفقة المحارم والزكوة بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت
الموت فوق ضعفها بالرق وهو مانع لوجوب الصلات الا ان يو
صي فيصح من الثلث لحي ان تصرف فيه واما الحكم الذي شرع له
اي العبد عليه بناء على حاجته لان العبودية اللازمة للبشرية منتف
بالحاجة فشرع لهم ما يوافق حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة
بل يبقى له اي للميت ما لا ان شرع لحاجته ما يقضي به الحا
جة ولذلك اي لبقائه قدم جهازه ثم ديونه اذا لم يكن الحق متعلق
بالعين لان الحاجة الى التجهيز اقوى كما قدم لباسه في حال ا
لحيوة على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه للحاجة
اليها ثم ديونه ثم وصاياه من الثلث لكونها تبرعا بخلاف الدين فا
نه واجب ثم وجب اي يثبت الموارثة بطريق الخلافة من الميت
نظرا له متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق نفعا للميت لان ا
لنفع راجع اليه ولذلك قدمت الوصية على الميراث لحاجته الى
تدارك ما فات فيكون هي اقوى من خلافته ولهذا اي لبقاء ما يقضي
به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى انفاقا لان ملك المولى
بقي بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهي احراز ثواب
فك الرقبة قال عم من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا

نفسه كاملة لانه حر مكلف فيكون على الدين والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى

ولاحتياجه

من النار ولحاجة الى حصول البدل ليستوفي منه ديونه فبقيت الكتابة
بعد موت المكاتب وفاء عنده ثم لانه مالك بحكم عقد فبقي لحاجة يعتق
اولاده ولئلا يبقى ذليلا في قبره بيتاذى بولده ليتعير الناس اياه برق ابيه قال
في ذا الميت في قبره ويتأذى اهله وحاجة الميت الى زوال اثر الكفر
الذي هو الرق اشد كذا في شرح المنار المسمى بالكشف وفي الحديث اشا
رة الى تشنيع بليغ لمن يؤذي اهل بيت النبي عم من الروافض والخوا
رج عصمنا الله تعالى عنه ورزقنا محبتهم وحشرنا معهم ببركاتهم
وقال الشافعي ينفسخ الكتابة بموته والمال لمولاه وعطف على قوله
بقيت قوله قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها
لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة عليها فيما هو
من حوائجه خاصة متعلق بقوله فبقي وهو احتراز عما هو ليس من حوا
ئجه بخلاف ما اذا ماتت المرأة فانه لا يجوز للزوج ان يغسلها
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت حقيقة اذ الميت
لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن ان بقائها حكما
بعد فوات المحل بالموت لان الحاجة الى الغسل وهو من باب
الخدمة فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبار الاثبات
منه موجبها وهو فاسد بخلاف المالكية لانها شرعت للحاجة فيجوز
ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة ولهذا
اي لبقاء ما ينقضي به الحاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا ان
نقلب

نقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او شبهة حتى يقضى منه
ديون الميت وينفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة وانما كان
الاصل اي الاصل المال المنقلب اليه وهو القصاص يثبت للورثة
ابتداء لا المقتول للتشفي ودرك الثأر ولهذا يصح عفوهم قبل
موت المقتول والميت لم يبق اهلا لهما لكن بقية بسبب انعقد
للمورث المقتول وهو تلف نفسه وحيوته ولهذه السببية قالوا
كان الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له ثم هذا الوجه
حتى يصح عفو المجروح استحسانا ايضا والدليل على ما ذكرنا من
انه يثبت اي لا حق له لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة
وعند ذلك الانقضاء لا يجب له شيء لبطلان الاهلية الملك الا ما يفتقر
اليه لحاجة والقصاص لا يصلح لدفع حوائج الميت فيثبت القصاص
لهم ابتداء لا انتقالا فانقلب في الخلف اي المال الذي تعلق به حق
المقتول الاصل وهو القصاص حيث يثبت بحق الورثة ابتداء
لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا
يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك مع الشبهة والخلف قد يخالف
الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم والوضوء في اشتراط النية لا
ختلاف حالهما لان الماء مطهر طبعا والتراب ملوث واما احكام
الآخرة فله اي للميت فيها اي في تلك الاحكام حكم الاحياء لان
القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حق

الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل من منازل الدنيا فكذلك
القبر اول منزل من منازل الآخرة وكما انهما يو
سعان فيهما للخروج فكذلك القبر وكما ان للجنين له حكم الاحياء
في بعض احكام الدنيا كذلك للميت في القبر في احكام الآخرة كما اشا
ر اليه بقوله ووضع فيه اي في القبر لاحكام الآخرة فالقبر اما ر
وضة دار الثواب ان كانت الميت من اهل السعادة او حفرة
نار ان كان من اهل الشقاوة ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا اي
القبر روضة بفضله اللهم خلقتنا مجانا ورزقتنا مجا
نا فاغفر لنا مجانا فصل في العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب
العبد فيها مدخل بمباشرة الاسباب للاكتساب او بالتقاعد عن المز
يل لها الجهل وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به وهي اما ان يكون
من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به لا الاكتساب او عن
غيره عليه لا الاكتساب فمن الاول الجهل وهو معلوم وقد عرف
بعدم العلم عما من شانه العلم فان قارن اعتقاد النقيض فمركب
وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو
المراد بعدم الشعور اما الجهل فانواع اربعة جهل لا يصلح عذرا
وجهل يصلح شبهة ولا شبهة وهو غاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا اولا
ول هو المراد بقوله جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر بالله سبحانه
وبصفاته وبنبوة محمد عليه السلام وانه اي الكفر لا يصلح عذرا اي في الآخرة

اصلا

اصلا انما قيده به لانه ربما يجعل في احكام الدنيا عذرا بان عقد الذمة
فانه يمنع من العقل القتل والحبس في الدنيا دون الآخرة لانه مكابرة
بينة وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية
الله تعالى واتصافه بصفات الكمال ومنها كونه تعالى مرسلا للرسل ومنزلا
للكتب مما لا يعد ولا يحصى وكذا المعجزات الدالة على رسالة نبينا
عم وجهل هو دونه اي جهل الكافر لكنه اي مع انه نادرة باطل لا يصلح
عذرا في الآخرة ايضا مثل الاول وهو جهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى كالمعتزلة فانهم ينفون ان تعالى علم بلا علم وقادر بلا
قدرة ينفون حقيقة العلم والقدرة وكذا غيرهما من الصفات
وهو مخالف للدليل الدال على تحققهما وكذا جهلهم في احكام
الآخرة من السمعيات الثابتة بالكتاب والسنة كالرؤية وعذاب
القبر وجهل الباغي اي الخارج عن طاعة الامام الحق ظانا بانه
على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن
له تاويل فحكمه في حكم اللصوص فهذا الجهل ايضا لا يصلح عذرا لانه
مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه الدال على امام الحق كا
الخلفاء الراشدين فائدة حنفي انه المفتي واهل البغي هم الخا
رجون على الامام الحق بغير الحق بيانه ان المسلمين اذا اجتمعوا على
احد وصاروا امنين به فخرج عليه طائفة من المؤمنين فان كان ذلك
لجهم عليه بظلم ظلمهم فليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك الظلم

وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام عليهم لانه اعانة على الظلم
ولا ان يعينوا تلك الطائفة على الامام ايضا لان فيه اعانة لهم على
خروجهم على الامام وان لم يكن خروجهم عليه بظلم ظلمهم ولكن اد
عوا الحق والولاية فقالوا الحق معنا فهم اهل البغي فعلى كل من
يقوى على القتال ان ينصر امام المسلمين على هولاء الخارجين لانهم
ملعونون على لسان صاحب الشرع قال عم الفتنة نائمة لعن الله على
من ايقظها وفي زماننا الحكم للغلبة ولا يدرى العادلة والباغية لان كلهم
يطلبون الدنيا اي كل واحد من صاحب الهوى والباغي متاول با
لقرآن متمسك بالتاويل فكان جهله دون جهل الاول لكنه اي
كل واحد منهما لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام اي ينتسب الى
الاسلام وليس له اسلام وهذا اذا غلاه في هواه حتى كفر كغلاة الروافض
لكن منا مناظرته والزامه اي قبول الحق فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا
استحل الباغي الاموال والدماء بتاويله وان باشر الذنب كافر ويحكم
باباحتها في حقه بتاويله كما يحكم باباحة الخمر في حق الكافر ديانة
لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحق عليه بخلاف
الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة وكذلك قلنا ان البا
غي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له اي للباغي يضمن
لبقاء ولاية الالزام بخلاف ما اذا كان له منعة وقوة يمتنع بها
قصده من الاعداء فانه لم يضمن لان الاحكام لابد لها من

الا

الالتزام او الالزام ولا الظلم وهو ظاهر ولا الزام لوجود المنعة وكذلك
اي كوجوب الضمان سائر الاحكام التي يلتزم المسلمين يلزمه لانه مسلم
وولاية الالزام باقية عند عدم المنعة وكذلك متعلق بقوله مردود اي مثل
جهل الباغي جهل من اعتمد على القياس وخالف في اجتهاده الكتاب
والسنة المشهورة من علماء الشريعة سواء كان الموصول او عمل با
لغريب من السنة الواردة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مر
دود وباطل وليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كما يقال
به اصحاب الظواهر متمسكين في ذلك بما روي عن جابر قال كنا نبيع امها
ت الاولاد على عهد رسول الله عم ولا يجوز بيعها عند عامة العلماء لدلا
لة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عم اعتقها ولدها ومثل الفتوى
بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عم تسمية الله تع في قلب كل مؤ
من وبالقياس على الناسي فانه مخالف لقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة لقتيل وجد في محلة عندنا انه اذا
وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على اهل المحلة والدية
على عواقلهم ولا يجب القصاص وقال مالك واحمد والشافعي في قوله القديم
انه اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما
يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يومر الولي بان يعين ا
لقاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص
له من القاتل متمسكين في ذلك بقوله عم للاولياء الذي وجد في خبر تحلفون

ويستحقون دم صاحبكم الحديث وهو مخالف لما روي ان رجلا جاء الي
رسول الله عم فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من
شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا
فقال وليس لي من اخي الا هذا قال عم نعم ولك مائة من الابل وكذا
قضى عمر رض بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا اندفع عن
اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم
واغرمكم الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة
ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشا
هد واحد ويمين اي يمين المدعي بما روي ان النبي عم قضى بذلك فانه
مخالف لقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وللحديث
المشهور وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر وجملة الكلام
في المقام ان الجهل اما في الدين واصوله وهو الغاية اولا [illegible]
ذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما
ان يكون مخالف للقياس او خبر الواحد فيصلح عذرا كما سياتي او للكتا
ب والسنة المشهورة والاجماع فيكون الجهل مثل صاحب الهوى وليس
تقييد السنة بالمشهورة لاجل ان مخالف السنة المتواترة يكون كافرا لان
الكتاب متواتر ايضا فمخالفه اذا كان قطعيا في الدلالة يكون كفرا
والسنة المتواترة انما يكفر مخالفها اذا كانت كذلك والا فلا فالحاصل
المراد بالمشهور ما يعم المتواترة وما يقابل الاحاد والنوع الثالث
جهل

جهل يصلح شبهة دارئة للحد والكفارة وهو جهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او الجهل في مو
ضع الشبهة اي الاشتباه كالمحتجم يفطر معتقدا على ظن ان الحجامة فطرته
لم يلزمه الكفارة لانه اي هذا جهل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند
الاوزاعي يفسد الصوم تمسكا بقوله عم افطر الحاجم والمحجوم وهذا مثا
ل القسم الاول ومثال القسم الثاني قوله ومن زنى بجارية والده على ظن
انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه فان وطي الابن جارية
الاب لا توجب الحد والقرابة طاحة وهذه القرابة لما اوجبت تاويلا في احد الطرفين
اشتبه على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الآخر واعلم ان الشبهة
الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه وفي المحل و
يسمى شبهة الدليل وشبهة حكمية فالاولى وهي ان يظن الانسان
ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني
ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل
به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطي الاب
جارية ابنه فانه لا يجب الحد وان قال علمت انها حرام علي ومن البعض الاول المذ
كور في المتن والنوع الرابع جهل لا يبتني على دليل ويصلح عذرا وهو كجهل
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه اي فان جهل هذا المسلم بالا
حكام من الصلوة والصوم مثلا يكون عذرا له في ترك الشرائع حتى لو
مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان عليه صلوة وصوما لا يكون عليه قضاؤه

خلافاً لزفر لانه غير مقصر لخفاء الدليل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة
وتقديراً لعدم الاستفاضة بجانب دار الحرب وكذلك اي كجهل من اسلم في
دار الحرب في كونه عذراً جهل الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن و
هما المرادان بقوله بالاطلاق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون
بالحجر وهما المرادان بقوله وضده اي ضد الاطلاق وكذا جهل الشفيع با
لبيع فانه يكون عذراً حتى انه اذا علم به بعد زمان ثبت له حق الشفعة
وكذا جهل المولى بجناية العبد فانه يكون عذراً حتى لو باع العبد الجاني
قبل العلم بالجناية لا يكون مختاراً للفداء وكذا جهل البكر البالغة با
الانكاح اي انكاح الولي فانه يكون عذراً حتى لا يكون سكوتها قبل العلم
رضاء بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها وهذه المسئلة فيما اذا زوجها
ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل وزوجها الاب والجد من غير الكفو
او بغبن فاحش فانه يكون عذراً حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
اما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش
لم يصح النكاح اصلا هكذا في التلويح ثم قال المحقق التفتازاني بعده وانما
صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في
هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرحه الوقاية ولا
يوجد له رواية اصلا وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق فانها اذا

جهلت لانها

جهلت ان لها الخيار اي خيار العتاقة فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها
يكون عذراً حتى لا يبطل خيارها بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اي
اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها خياراً لا يكون جهلها عذراً حتى يبطل
الخيار لها لان جهلها باحكام الشرع في دار الاسلام ليس بعذر لاشتهار العلم
في دار الاسلام وعدم المانع من تعلمها في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها
بخدمة السيد مانع واما السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء
دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر اليه فيسقط معه التمييز بين
الامور الحسنة والقبيحة فهو نوعان سكر بطريق مباح كسكر حاصل
بشرب الدواء كالبنج على قصد التداوي وفي المبسوط لا باس بان يتداوى
الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان
يفعل وشرب المكره والمضطر بان اضطر الى شرب المسكر للعطش فشرب
مسكرا وانه اي هذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق
والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض
وسكر بطريق محظور وانه اي هذا النوع لا ينافي الخطاب بالاجماع قال الله
تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا خطا
باً في حال السكر فظاهر وان كان في حال صحوهم فكذلك اذ لو كان منافيا له
لما جاز ذلك لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضاف الى
حالة منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا للخطاب لكان كالجنون في
عدم صحة اضافة الخطاب الى تلك الحالة فلا يبطل السكر شيئاً من الاهلية

فان الاهلية بالعقل والسكر لا يؤثر في اعدامها ويلزمه احكام الشرع
كلها كالصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا كا
الطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه و
غيرها الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا اراد ان يقول ا
للهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يكون مرتدا ولم
يكن امراته بائنة وفي القياس وهو قول ابي يوسف انها تبين منه
لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة مبني على القصد
والاعتقاد والسكران لا اعتقاد له بما يقوله والاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل الزنا والشرب لان الرجوع عن الاقرار
بهذه الحدود يصح وقد قام دليل الرجوع وهو السكر لان السكران
لا يكاد ان يثبت على شيء مما يقول فاقيم السكر الذي هو دليل
الرجوع مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير واحترز
بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مؤاخذ بافعاله حتى
لو زنى في سكره حد اذا صحا لان السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل
بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وبقوله الخالصة عن الاقرار بحد
القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه لا يصح الرجوع لا يبطل
فبدليل اولى لانهما من حقوق العباد وفي قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى
ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين
ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره بالاسلام واما الهزل فتفسيره لغة

اللعب

اللعب وهو في الاصطلاح ان يراد بالشيء غير ما وضع له هكذا فسره ا
لامام فخر الاسلام وتوهم البعض من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه
اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات ا
لشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي
كما في الحقيقة والنوعي كما في المجاز وهذا معنى ما يقال ان الوضع
اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ وضع لمعانيها حقيقة
او مجازا وان التصرفات الشرعية وضع لاحكامها فاذا اريد بالكلام
غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا وان يريد بالتصرفات
غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فيخرج الهزل لعظم الفرق
بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام في المجاز هو افادة
المعنى المجازي مراد وان لم يكن الموضوع اللغوي مرادا وفي الهزل كلا
هما ليس بمراد ولهذا فسر باللعب فهو ما لا يفيد اصلا ولذا لا يجوز وقو
عه في كلام صاحب الشرع فلا ينافي الهزل الرضاء بالمباشرة اي بمباشرة
التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضاء تام ولهذا
اي لعدم المنافاة به يكفر بالردة هازلا لانه استخفاف بالدين وهو كفر
ويصير مرتدا بالهزل لا بما هزل به ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكمه
اي بحكم ما هزل به والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضاء
والاختيار في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب والاختيار هو القصد الى
الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره مثلا يختار

ولا يرضى به ومن هيهنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه

فيؤثر اي اذا كان الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار يؤثر فيما

يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق فاذا

تواضعا اي العاقدان على الهزل باصل البيع بان يعقدها ان لا عطي ان

لا بيع بينهما اصلا لا ينعقد البيع لرضائه بالسبب فاسدا غير موجب للملك الذي

هو الحكم لعدم رضائه بالحكم وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا

فقبضه المشتري فاعتقه لا يعتق لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان

الفساد من وجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض كخيار المتبايعين معا فانه

لا يوجب الملك اصلا على احتمال الجواز كما اذا اشترط الخيار لهما ابدا فانه

يوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للعاقدين لان

خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده فاذا نقض البيع احدهما

انتقض لان لكل واحد ولاية النقض وان اجازاه معا جاز البيع لكن عند

ابي حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقيدا بالثلث حتى لو اجازاه في الثلث

جاز والا لا كما في الخيار المؤبد فانه لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لا يصح

وعندهما لا يتقدر بالثلث بل يجوز بعده ايضا كما عرف ولو تواضعا على البيع

بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم وان الالف الآخر هزل واتفقا على الا

عراض عن المواضعة بان جدا في ان الثمن الفان كان الثمن الفين بلا

خلاف لبطلان الهزل باعراضهما وكذا ان اتفقا على البناء على المواضعة

او تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم

فالهزل

فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين اي البيع جائز بالفين في الاول

وبمائة دينار في الثاني عند ابي حنيفة وقال صاحباه يصح البيع بالف

درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني لامكان العمل

بالمواضعة في الثمن مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول دون

الثاني فالعمل بالمواضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في اصل العقد

ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لوجود الالف

في الالفين والفضل بالالف الآخر شرط لا طالب له لاتفاقهما على الهزل و

كل شرط لا طالب له لا يفسد العقد فيبطل الالف الآخر وينعقد البيع هذا

اذا كان الهزل في قدر البدل وهو الفصل الاول واما اذا كان الهزل

في جنس الثمن وهو الفصل الثاني فلان البيع لا يصح بدون تسمية البدل

فاذا اعتبرت المواضعة كان الالف ثمنا وهو غير مذكور في العقد والمذ

كور في العقد وهو الدنانير وهو غير البدل بخلاف المواضعة في المبلغ

فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الا

لفين على ما اشرنا اليه وانا نقول انهما اي المتواضعين جدا في اصل ا

لعقد حيث عقدا البيع جائزا او العمل بالمواضعة في البدل بان يجعل ا

لثمن الفا ولا يحكم بلزوم الالفين يجعله اي البدل اي قبول تمام البدل

شرطا فاسدا في البيع لان الالف الزائد لما خرج عن الثمنية بالموا

ضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وفيه

نفع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطلب هيهنا للمواضعة

وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يوجب الصحة كما في الربوا فاندفع ما قالا
من الدليل فيفسد البيع فكان العمل بالمواضعة في الاصل اي اصل العقد
بان ينعقد العقد صحيحا كما هو مقصودهما اولى من العمل بالمواضعة
في الوصف وهو قدر الثمن لان الثمن تابع في باب البيع كما ان الصفة
تابعة للموصوف عند تعارض المواضعتين فيهما اي تعارض المواضعة في
باب اصل العقد وفي البدل وتوضيحه انه اجتمع هيهنا مواضعتان مواضعة في
اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر بان يكون الثمن
الفا وهما متعارضتان وقد ثبت الترجيح للاول فانتفى اعتبار الثاني
وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل في النكاح بالاجماع لان
النكاح لا يفسد بالشرط كما ستعلم فامكن العمل بالمواضعتين المذكور
تين ولو ذكرا اي المتعاقدان في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم
اي ان هزلا في جنس البدل بان ذكرا في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم
يجب مهر المثل وهذا بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد
وبالهزل لا يجب المال والمتواضع عليه غير مذكور في العقد والمسمى لا
يثبت بدون التسمية فصار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر
المثل وانما لم يثبت الدنانير هيهنا كما ثبت في البيع لان النكاح يصح بدون
التسمية بخلاف البيع لان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا الا انه
مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد بفساده اي بجهالته
وبدون ذكره بخلاف البدل في النكاح لانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا انه

مقصود

مقصود وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ولو
هزلا في اصل النكاح بان يقول لامرأة بحضرة الشهود اني تزوجتك بالف تزوجا
هزلا ووافقت المرأة فالهزل باطل والعقد لازم في القضاء وفيما بينه
وبين الله تعالى وكذا الحكم اي هذا النكاح في بطلان الهزل ولزوم العقد
الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عم
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين قالوا الحكم في
المنصوص ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس لان العفو
عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كما ان الاعتاق وهو مذكور في
بعض الروايات والنذر يشبه باليمين من حيث انه التزام بشيء
كما ان اليمين التزام الكفارة ولقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة يمين
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاشياء
اي الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط وبا
تعليق بساير الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل
فالتعليق بساير الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشروط
هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن الاحكام ولا يؤثر فيها الهزل كخيار
الشرط لان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه البتة
بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط ا
الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل واليه اشار بقوله الا ترى انه اي هذا ا
لنوع الاخر لا يحتمل خيار الشرط واعترض على ما ذكر بالطلاق والعتاق

الى وقت العقد مثلا بان قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب
العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض والا لاستند الى
وقت الايجاب كما البيع بشرط الخيار فانه علة ولذا استند الملك الى وقت
البيع دون الطلاق المضاف وصورة الطلاق والعتاق بان يتفق الموا
ضع بين الزوجين وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه على
شئ ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادا لهما وهكذا في العفو
عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع رجل مع امراته مثلا بان
يعلق طلاقها بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر
واعلم ان الاشياء الذي لا يجري فيه الفسخ والاقالة على ثلثة انواع
احدها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وثانيها ما لا مال فيه اصلا
كالطلاق والعتاق وثالثها ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع
وقد مر في الاول والثاني ما اشار ههنا الى الثالث بقوله واما ما
يكون المال فيه مقصودا اي ان دخل الهزل في هذا القسم الذي
يكون المال مقصودا فيه بجعلها المال شرطا مثل الخلع او العتق
على مال والصلح عن دم العمد كما اذا ذكر انه طلق امراته على مال بطريق
الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على الالف او على مائة دينار مع
المواضعة على الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم العمد
فالهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط بالاتفاق والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين

من جانب

من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال فانت طالق ولهذا لا يملك ا
لرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار
ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة يصح
خيار الشرط في الخلع من جانب المراة ويتوقف الطلاق على اختيارها
لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من
جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها فثبت فيه الخيار لكن الهزل
فعنده في الصورة المذكورة ان ردت الطلاق في ثلثة ايام يبطل الطلاق
وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم واشار
الى ما ذكر بقوله فقد ذكر محمد في كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم
وهذا الحكم عند ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط لما مر فلا يحتمله
الهزل وسواء هزلا باصلها اي باصل الخلع بان طلق امراته على مال او خالعها
بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وتواضعا على الالف او بجنسه
بان خالعها على دنانير مسمات وتواضعا على دراهم مسماة ففي كل صورة
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار البدل المسمى كالذي
لا يحتمل الفسخ تبعا يعني ان الهزل وان كان [illegible] في المال لكن المال لما
كان ثابتا في ضمن ما لا يؤثر الهزل في الثبوت كالطلاق والعتاق المقصودين
الخلع تبعا فلا
مع العقد واما حكم الشيخ بان المال فيه مقصود فانما هو بالنظر الى المتعاقد
بخلاف النكاح فان المال فيه تابع بالنظر الى العاقدين لان مقصودهما حل

الاستمتاع بالآخر دون المال اما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على
اختيارها اي اختيار المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها الهزل
الهزل بكل حال من الاحوال المذكورة بقولـ سواء هزلا باصلا الخ لانه
بمنزلة خيار الشرط وقد نص في الجامع الصغير مروي عن ابي حنيفة في خيار الشرط
منها في المثال الذي ذكرناه ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا
ان تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك الحكم ههنا اي في الهزل
لكنه اي خيار الشرط اي جوازه غير مقدرة بالثلث في الخلع عنده حتى
لو شرط الخيار اكثر من ثلثة جاز بخلاف البيع لان الشرط في الخلع على القياس
اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقا بخلاف
البيع فانه من الاثباتات وتعليقها غير جائز وكذلك اي مثل ثبوت
الحكم والتفريع في الخلع هذا اي ثبوت الحكم والتفريع في نظائره اي نظا
ير الخلع ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما عند
يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على
اصل ابي حنيفة اي لا يجب العمل في ذلك الا اذا اتفقا اي العاقد ان على
البناء اي بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد
فيما اذا لم يحضرهما شيء وجعل القول قول من يدعيه اي يدعي الجد
والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة خلافا لهما فجعل العمل
بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل في العقود اللزوم فمن ادعى
الاعراض

الاعراض عن المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وفيما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح العقد لان المطلق يقتضي الصحة
والمواضعة السابقة لم يذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما
لو تواضعا على الشرط الخيار ولم يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار
وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي
البناء في صورة الاختلاف وكان العقد فاسد فيما اذا لم يحضرهما شيء
لانه بناء على المواضعة واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الا
قرار يتبنى على وجود المخبر به بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او بما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاقرار يبتني على وجود المخبر به ومن هذا يعلم
الفرق بين الاقرار وبين الانشاء في هذه التصرفات والهزل يدل على
عدمه لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو في الحقيقة وكذا الكـ اي
كالاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد اي اعلم ان طلب الشفعة
على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى يبطل بالـ
التاخير وطلب التقرير والاشهاد وهو ان ينتهض بعد الطلب ويشهد
على البائع او على المشتري او على العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا
اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة او اطلبها الآن فاشهدوا
على ذلك وبهذا الطلب يستقر الشفعة حتى لا يبطل بالتاخير بعد ذلك
في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك ويعني المتن ان مثل الاقرار
تسليم الشفعة فالشفعة باقية كما يبطل الاقرار بالهزل واما اذا سلم قبل
بعد الطلب اي طلب المواثبة وبعد الاشهاد فان الهزل يبطله اي يبطل التسليم

طلب المواثبة جاز لا فقد بطلت شفعته لان اشتغاله بالهزل سكوت
عن طلب الشفعة على الفور لانه اي تسليم الشفعة من جنس ما يبطل
بخيار الشرط حتى لو اسلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه
بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في
معنى التجارة لانه استقاء احد العوضين على ملك نفسه فيتوقف على ا
لرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء بالحكم فيبطل التسليم والهزل مثل
الخيار مانع للرضاء بالحكم فيبطل به التسليم فيبقى الشفعة وكذلك اي
مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل ويرتد بالرد
فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط حتى لو ابراء هازلا لا يصح ويبقى ا
لدين على حاله واما الكافر اذا تكلم بالاسلام وتبراء عن دينه هازلا
فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين لانه اي الايمان
بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل
ان يكون حكم الاسلام متراخيا ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما
يرد البيع بخيار الروية والعيب فكان بمنزلة الطلاق والعتاق واما
السفه وهو سبب تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل وا
لشرع وفسر فخر الاسلام بانه صفة يعتري الانسان فتبعثه على خلاف
موجب العقل والسفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا والفرق بينه وبين المعتوه انه يشابه المجنون
في بعض

في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه لكن يعتريه
خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية
في عواقبها فلا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لسلامة العقل
وسائر القوى الا ان السفيه يكابر عقله فلا جرم يبقى مخاطبا واذا
كان كذلك ثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر من
التصرف اصلا اي سواء كان التصرف مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله اي
لا يجوز الحجر عليه عند ابي حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل فيجوز
فيما يبطله لانه اي السفه مكابرة العقل في فعل التبذير بسبب غلبة
الهوى مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يكن سببا للنظر للسفيه لكونه معصية
وهذا اي ان كان يوجب ان لا يجوز منع المال عنه لكن منع المال عن السفيه
الذي في اول البلوغ مثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم الاية اما عقوبة عليه فان سببها جناية اتباع الهوى ومكابرة ا
لعقل ولا يجوز التعدية في العقوبات او غير معقول المعنى لان منع المال عن
سال لكن مع كمال عقله غير معقول فلا يحتمل المقايسة بالحاق منع اللسان
وقصر العبارة به واما الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا
تاما فان تمام القصد بقصد المحل وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل وهذا مراد ما قال انه فعل يصدر بلا قصد عند امر مقصود
ويجوز المواخذة بالخطاء عندنا لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او
اخطانا فانه لو لم يجز المواخذة لم يكن للدعاء فائدة ولا يجوز عند

المعتزلة لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب
ان ترك التثبت جناية وهي بالعقل حتى انه اذا حصل عن اجتهاد
كما اذا اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد لا يؤخذ به ولهذا الاعتبار جعل
من العوارض المكتسبة والى ما ذكرنا اشار اليه بقوله فهو نوع جعل عذرا
يعني وان جاز المؤاخذة عليه باعتبار التقصير الا انه جعل عذرا صالحا
لسقوط حق الله احترز به عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في
سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة رجل
على انها صيد يجب الضمان لانه ضمان الاجزاء فعل اذا حصل عن
اجتهاد وقد عرفت فائدته مما مر من حكم القبلة وحكم الفتوى وشبهة
في العقوبة منصوب معطوف على عذرا اي جعل الخطأ شبهة دارئة
في العقوبة حتى ان الخاطئ في القتل لا يأثم اثم القتل العمد وكذا الخاطئ
في الجماع كما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم
الزنا ولا يؤخذ بحد في الثاني ولا قصاص في الاول لانه عقوبة كا
ملة فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما
اخطأتم لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت لانه يمكنه
الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة لان
الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر
والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل مباح وترك التثبت محظور
فكان قاصرا في الجناية فيصلح للجزاء القاصر وصح طلاقه اي الخاطئ كما

اذا

اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق
عندنا خلافا للشافعي لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح
اذا صدر عن قصد ونحن نقول القصد يتعلق امر باطن لا يوقف
عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بسببه الظاهر
الدال عليه وهو اهلية العقل والبلوغ نفيا للحرج ويجب ان ينعقد
بيعه اي الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسا
نه بعت منك هذا وقال الآخر قبلت فانه يجب ان ينعقد بيعا فا
سدا كبيع المكره فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد
بفوات الرضاء وانما قال يجب لانه لا رواية فيه عن اصحابنا
واما السفر وهو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين
ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل
ومشي الاقدام فهو من اسباب التخفيف وهو يؤثر في قصر الصلوة
ذوات الاربع حتى ان الظهر للمسافر والفجر سواء لان الشفع الثاني
في حقه ساقط اصلا وقال الشافعي حكم السفر ثبوت الرخصة فلا يبطل
العزيمة كما في الصوم ولنا قول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ويؤثر في تاخير الصوم
الى ادراك ايام اخر لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الا
مور التي يتعلق بوجودها الاختيار ولم يكن السفر بعد تحققه موجبا
ضرورة لازمة اي داعيا الى الافطار ادنى وسعه الامتناع عن

بواسطة قيل جواب لما انه اي المطلق اذا اصبح صائما وهو مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرر الوجوب بالشروع وعدم
ضرورة داعية الى الفطر بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم بدا
له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له لان المرض سبب
ضروري لا يمكن دفعه لكونه سماويا فظهر بما ذكرنا التفرقة بين ا
لسفر والمرض وان كان كون السفر من اسباب التخفيف يوجب ان
يكون حكمه مثل حكم المرض وبهذا ظهر وجه ذكر كلمة لكن ولو افطر
المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا يجب
الكفارة فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة
وان لم يوجب اباحة لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب
من غير اقتران شبهة واما لو افطر المقيم الصائم ثم سافر لا يسقط عنه
الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر لما قلنا ان السفر من الامور
الاختيارية ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير
شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حق الله تعالى لانه يصير كانه اسقط با
ختياره اما المرض فامر سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط
الكفارة واما الاكراه وهو حمل الغير على امر يكرهه ولا يرضى مباشرته لولا
الحمل عليه بالوعيد على تركه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار فهو نوعان كامل
يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه

وعضو

وعضو من اعضائه والاختيار نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل في قصده مستبدا
وفاسد وهو ان لا يكون الفاعل مستبدا بل يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر بانه اختار
ضطر اليه مباشرة امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير
الاختيار فاسدا وقاصر وهو ان يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء بان يكون الا
لتهديد بالحبس او ضرب وهذا غير مفسد للاختيار والنوع الاول وهو الاكراه
الملجئ والثاني غير الملجئ اي الاكراه الغير الملجئ والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه
لا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا يوجب وضع الخطاب
اي سقوط عن المكره بحال سواء كان الاكراه ملجئا او لا لان المكره
على صيغة المفعول مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار والا
بتلاء يحقق الخطاب لانه لا يتحقق بدونه لانه اي المكره في اتيان
ما اكره عليه متردد بين مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب ا
الخمر مما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم
ياكل ولم يشرب حتى قتل به يعاقب عليه وبين مباشرة حظر اي محظور كما لو اكره
على الزنا او قتل النفس المعصومة وبين مباشرة اباحة كما في اكراه الصائم على
افساد الصوم فانه يبيح له الفطر وبين رخصة كما في الاكراه على الكفر فانه
يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وانما جعل الافطار في رمضان من
الاباحة واجراء كلمة الكفر من قبيل الرخصة لان الاول مباح في الجملة كما في
المريض والمسافر واما الثاني فلا يوصف بالاباحة اصلا لكن رخص له الاقدام عليه
عند طمانينة القلب وياثم المكره فيه في الاكراه بالاقدام على الفعل سرقة كما في الاكراه

على الزنا وقطع طرف غيره كما في الاكراه على اكل الميتة وهذه الامور لا يثبت بدون
الخطاب فثبت ان المكره مخاطب ومبتلى ولا يوضع عنه الخطاب وهو اعلى حاله
فلا رخصة في القتل والجرح للغير حتى لو قتل المكره او قطع جرحه يكون آثما
لان الرخصة لصيانة نفسه او عضوه من التلف وهو عزيز سواء في الصيانة
فلا يكون اكراهه موجبا لاباحة تلفه لان صيانة الغير ثابتة له ولا رخصة
في الزنا اصلا متعلق بالمسائل الثلث اي سواء كان الاكراه ملجيا او لا لان
الزنا في معنى القتل لان الولد لا ينسب الى الزاني فلا يمكن ايجاب النفقة عليه
والمرأة غير قادرة على الانفاق فيهلك الولد ولا اختلاف اي لا يبقى الحرمة الحقل
اي النوع الكامل منه اي الاكراه وهو ملجئ في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة
هذه الاشياء ثابتة بالنص الا عند الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما
حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من الحظر اباحة فكان الممتنع عن تناولها
ولها مقتول به فيأثم وانما قيد بالكامل منه لان هذه الحرمة لا يسقط
بالقاصر منه لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه
القاصر بان شرب الخمر لا يحد استحسانا لان الاكراه الكامل يوجب الحل والقاصر
جزء منه فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة فانه يصير شبهة
في اسقاط الحد عن الشريك ورخصة في اجراء كلمة الكفر وافساد الصوم
والصلوة واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في
في الاكراه الكامل دون القاصر حتى لو اكره في اجراء كلمة الكفر او افساد الصلوة
او الصوم ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا ولو فعل كان معذورا

لان يستمسك بالعزيمة — وكذا الحكم

وكذا الحكم في اتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا وانما
ذكر تمكينها اصلا في الرخصة حيث رخص للمرأة التمكين من الزنا بالاكراه الكامل
دون الرجل لان نسبة الولد لا ينقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل
حيث ينقطع كما مر ولهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة اوجب الاكراه
القاصر شبهة في درء الحد عنها اي المرأة دون الرجل فان الاكراه الكامل غير موجب للرخصة
فلا يوجب القاصر درء الحد عنه فيحد به وهذا هو القياس وفي الاستحسان
يسقط الحد عنه وهو القول المرجوع اليه لابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه فثبت بهذه
الجملة المذكورة ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب و
لا ينافي الاختيار حتى يثبت بهذه الاحكام المذكورة ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم
شيء من الاقوال والافعال جملة كالطلاق والبيع والقتل واتلاف مال الغير الا بدليل
غيره لفظ اكره فعل ماض من التغيير والضمير راجع الى الحكم
الاشياء وينقطع اي تكن يبطل بدليل تغيير بعد صحته في نفسه على مثال فعل الطائع
اي الذي هو ضد المكره فان موجبه قوله انت طالق وهو وقوع الطلاق ثبت عقيب
التكلم به الا اذا الحق به مغير استثناء او تعليق وكذا الموجب فعله كشرب الخمر والزنا
ثابت عقيب الفعل الا ان تحقق مانع بان تحقق هذه الافعال في دار الحرب او
تمكنت فيها شبهة لكن موجب اقوال المكره وافعاله الا عند المغير وانما يظهر
الاكراه هذا دفع لما يقال الا ما يظهر اثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فقيل
اي الشيء يظهر اثره ثم قال بقوله بانه لا يظهر اثره الا في احد امرين فانه اذا
تكامل الاكراه بان كان ملجيا يظهر اثره في تبديل النسبة حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره
على صيغة اسم الفاعل اذا احتمل ما اكره عليه التبديل ولم يمنع عنه مانع ولم يظهر

الثرة اي الاكراه اذا تقرر بانه لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس في تفويت الرضا
لا في ابتداء له النسبة ولا يكون الاكراه مؤثرا في هذا من قول او فعل فيفسد با
لاكراه ملا او تامل مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة لان الا
كراه مطلق لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله لكنه
منع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فينعقد بصفة الفساد ولو
كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق نفذ من المكره كما نفذ من ا
لطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح كما في التوضيح ولا
يبطل الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او حبس على ان يقر بعتق ماض كان باطلا لان
صحتها اي الاقارير بكونها اخبارا محتملة للصدق والكذب يعتمد الجزم با
عتبار رجحان الصدق وقد قامت دلالة اي دليل عدمه اي عدم الجزم وهو
الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي قبول المرأة المال في الخلع بان اكرهت المرأة
بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت ذلك
الطلاق لانه لا يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا
ولم يوجد وانما تعرض لقبول المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف
وقد قبلت المرأة غير مكرهة في الخلع فالخلع واقع والمال لازم لان التزام المال
من غير اكراه كان الطلاق لا يجب لان الاكراه
الرضا بالسبب والحكم جميعا الاختيار في السبب والحكم
ويقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال لان المال لا يعد عدم الرضا فكان المال
اي كان ذكره لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كالطلاق الصغيرة على مال فانه لو طلق امرأته
الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وفي هذا
تمهيد

تمهيد للفرق بين الاكراه والهزل فانهم اتفقوا على ان الطلاق في الهزل لا ينفصل
عن المال فقال ابو حنيفة بعدم وجوبهما جميعا الا بالتزام المرأة كما ستعرف وقالا
بوجوبهما جميعا فلا بد من بيان وجه التفرقة بين الاكراه والهزل على هذا قال
بخلاف الهزل في الخلع لانه اي الهزل يمنع الرضا بالحكم واختياره دون الرضا
بالسبب واختياره وهذا بالاتفاق فيقع الطلاق عند ابي حنيفة لكن يتوقف و
قوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزم وقع الطلاق ووجب
المال والا فلا طلاق ولا مال وعندهما يقع الطلاق ويجب المال لان الهزل على ا
لحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع لانه لا يؤثر في احد
الحكم الآخر وهو لزوم المال لانه تابع بخلاف ما اذا دخل على السبب كالاكراه
فانه يمنع المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بدخول المبيع بلا
بدل صحة التكلف المال في الخلع كما في البيع وما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب
فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال فكان كشرط الخيار اي كما اذا خالعها
بشرط الخيار لها على ما مر فعند ان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وعند ابي
حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال
ولما ذكر ان اثر الاكراه الكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال واذا اتصل الا
كراه الكامل اي الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة مثل اتلاف النفس والمال فا
نه يمكن للمكره بكسر الراء ان يأخذ المكره بفتحها ويضرب به نفسا او مالا فيتلف
ينسب فعل القادر من المكره بفتحها الى المكره بكسرها ولزم حكمه اي الحكم

القتل ويخرج المكره بنفسها من البين حتى لو قال لتقتلن والا لاقتلنك يجب القود
على المكره بكسرها ولو اكرهه على الرمي الى الصيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجبت
الدية على عاقلة المكره بالكسر والكفارة عليه كما لو باشرها بنفسه لان الا
كراه الكامل يفسد الاختيار لان الانسان مجبول على حب الحياة وحفظ
الاعضاء فاذا هدد بازالتها ردد بين الفعل والازالة يقدم على الفعل
بمقتضى الجبلة والطبيعة لا بمقتضى الاختيار فيفسد اختياره والاختيار
الفاسد وهو اختيار المكره بفتح في معارضة الاختيار الصحيح وهو ا
ختيار المكره بالكسر كالعدم فان الاختيارين متعارضان في انتساب الفعل
فترجح الصحيح على الفاسد فصار المكره بالفتح بمنزلة عديم الاختيار فصار آلة للمكره
بالكسر بمنزلة السيف المستعمل في القتل فان القتل ينسب الى القاتل لا الى القاطع
هذا فيما يحتمل ذلك اي في فعل يحتمل ان يصير الفاعل آلة فيه للمكره واما فيما لا يحتمل
اي ان يصير آلة فلا يستقيم اي نسبة الفعل الى المكره بالكسر بطريق استعماله لانه لا يقع ا
لمعارضة في استحقاق الحكم اي لا يقع معارضة الاختيار الصحيح والفاسد في استحقا
ق نسبة الحكم اليه لانهما انما يتعارضان في تحقق الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لا ان
يصلح له لا غير وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير آلة لغيره كالاكل فانه لا يحتمل ان يصير الى
المكره بكسر الراء حتى لو اكره عليه وهو صائم يفسد صوم المكره بالفتح ولا يفسد صوم
المكره بالكسر واما في نسبة الفعل الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايا
ت فقيل لو اكره على الاكل مال غيره يجب الضمان على المكره بالفتح دون المكره بالكسر

وان كان

وان كان المكره بالفتح يصلح آلة للمكره بكسرها من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل
حصلت للمكره بالفتح كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد عليه ويجب العقر على الزا
ني ولا يرجع على المكره بالكسر وقيل يجب الضمان على المكره بكسر الراء ولا ضمان على
المكره بالفتح وان كان جائعا وحصلت له المنفعة لان المكره بالفتح اكل طعام المكره
بالكسر باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض وكل قبض صار قبضا منقولا
الى المكره بالكسر فكانه قبضه وامره بالاكل وهو قبض بنفسه صار غاصبا لاكل الطعام
بالضمان ثم اذا اذن له بالاكل حين ويضمن الاكل شيئا لكن ههنا وكذلك الوطء ولا
قوله كلها لانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره هذا دليل الاول والثاني
يتكلم بلسان غيره فلا يجعل المكره بالكسر مطلقا الا المكره بالفتح حتى يقال ان
الطلاق غير واقع وهذا دليل الثالث وكذا الحكم الوطء ولم يذكره استغناء وكذا
لكن اي مثل ما لا يصلح كونه آلة في ان الحكم مقصور على المكره بالفتح اذا كان نفس
الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا بمعنى لكن ان
يجعل بجعل الاكراه ان محل الجناية غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة او كان
عطف على ما كان السابق وفيه بيان لقوله الا ان المحل آه فذلك اي المحل الجنا
ية او الاكراه يتبدل بان يجعل المكره بفتح الراء آلة لغيره مثل اكراه المحرم اضا
فة المصدر الى المفعول على قتل الصيد فان ذلك القتل هذه الجناية تتبين انه
مثال يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن جعله آلة وهذا
جزاء استحسان وفي القياس الجزاء يجب عليهما الا على الآمر ان كان حلالا لا
ن المكره بالكسر انما حمل على ان يجني المكره بالفتح على احرام نفسه وهو اي المكره

بالفتح في ذلك اي في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكنه

للمكره بكسر الراء ان يجني على احرام هذا الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل المكره با

لفتح آلة للمكره بالكسر تبدل محل الفعل لان محله حقيقة احرام المكره بالفتح

ويصير محل الجناية احرام المكره بالكسر لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو

كان حلالا وفيه اي في جعل آلة اوفي تبديل محل الجناية خلاف المكره اي مخالفة

المكره بالفتح للمكره بالكسر لانه امره بايقاع الفعل في محل وقد اوقعه في محل آخر

ببطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل فعل آخر خارج عن الاكراه فيبطل

الاكراه وحينئذ يثبت عود الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره بالفتح لان سبب

التبديل هو الاكراه وقد بطل فيبطل ما تعلق به فلا بد من ان يقول ابتداء بان الفعل

مقصور على المكره بالفتح قطعا للمسافة وكذا اي لا يتبدل محل الجناية اذا تبدل

بقصر الفعل على الفاعل فلنا ان المكره بالفتح على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل

على الخطأ ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره لانه اي القتل من حيث انه يوجب الاثم

جناية على دين القاتل وهو اي القاتل لا يصلح في ذلك الحالة ان يكون آلة لغيره اذ

لا يمكن احد ان يكتسب اثما على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبدل محل الجناية

لانها وقعت على دين الآمر وهو ما امر به فيعود الامر الى المحل الاول كما مر في

مسألة الاولى وانما صار اثما لاختيار صورة القتل وصلاحيته وكذلك ا

الى كما قلنا ان القتل يقتصر على المباشرة في حق الاثم قلنا ان المكره بفتحها على ا

لبيع وعلى التسليم بان يسلم المبيع بكرها ان تسليم يقتصر عليه حتى ثبت الملك بالقبض

على وجه الفساد لعدم الرضا به لان تسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام اي اتمام

البيع

البيع لان التسليم من البائع متمم بسبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد وهو

اي المكره بالفتح في ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره لان المكره بالكسر لا يقدر على التمليك

مال الغير واتمام تصرفه فلكن يجعل المكره بالفتح آلة لم يبق له حكم اي للمكره با

لفتح آلة لغيره لتبدل المحل اي محل الفعل لانه يصير حينئذ تصرفا في المغصوب وقد امر با

لتصرف في المبيع ويتبدل ذات الفعل لانه اي التسليم حينئذ اي حين جعل المكره با

لفتح آلة لغيره واخراج التسليم من ان يكون متمما للعقد فيصير التسليم غصبا محضا اي

ابتداء لا نسبة الى المكره بالكسر وانه لم يجز تبديل محل الفعل لعدم جواز تبديل

ذاته اولى فبقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك للمشتري وقد نسبنا اي الفعل

الى المكره بالكسر من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه ومفوت

ليس المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه اتمام للعقد ونسبناه ا

لى المكره بالكسر من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فرجع بالضمان عليه في الشارة

الى دفع من يقول ان التسليم لما كان مقتصرا على المكره بالفتح ينبغي ان يكون له وللايراد

تضمين المكره بالكسر للمشتري مع انه بالضمان لانه لا ضمن المكره قيمته يوم ال

تسليم وان شاء ضمن المشتري فانه اي انما ذات جهتين وليس غصبا محضا والا لما

نفذ اعتاق المشتري وقد نفذ ولا تسليما محضا والا لم يكن للبائع حق الرجوع على

المكره بالكسر بالضمان واذا ثبت انه اي انتقال الفعل من المكره بالفتح الى المكره بالكسر

ثبت اليه امر حكمي لا حسي صار بالاتلاف النفس والمال والجعل صفة لا

مر حكمي وجوب اذا افرد استقام ذلك الانتقال فيما يعقل وجوده من المكره بكسر الراء

والحبس وجوده منه بغير من شرط هذا النسبة ان يتصور الفعل من المكره بالكسر
آلة
ولكن لا يوجد منه اخلوا ان يتصور وجوده منه يستقيم النسبة اليه ولو وجد منه
كان النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره بفتح الراء على الاعتاق فيما فيه الجانبان
ان المعتق حين الاكراه على الاعتاق بجانب فيه الجانبان وهو المتكلم حتى يقتصر الاعتاق
لان التكلم بما يوجب العتق لا يعقل من غيره لان بما ليس بعبد
فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره بالفتح آلة له وفي حق الاتلاف اي اتلاف مالية
هذا العبد الذي هو امر حكمي ينتقل الى الذي اكرهه لانه يتصور منه الاتلاف
حتى اذا امكن نسبته اليه بدون نسبة الاعتاق اليه لان الاتلاف ينفصل
عنه اي عن الاعتاق في الجملة ليتحقق بالفعل بلا تحقق الاعتاق فينتقل الى المكره بالكسر
لتصوره منه اي من المكره بالكسر فيرجع المكره بفتحها عليه بقيمة العبد وهذا الذي
المذكور من الاحكام للاكراه عندنا وقال الشافعي رحمه الله تصرفات المكره بالفتح
قولا كالطلاق والعتاق والبيع ونحوه تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير
حق وان كان بحق بان اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لا
ن الاكراه بحق بخلاف الذمي حيث لا يصح اسلامه بالاكراه لانه اكراه باطل عنده
لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه
فيبطل القول عند عدم القصد والاختيار كما في الاكراه بالاقرار فان المتكلم يتكلم
به لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده والاكراه بالحبس والقيد يخلو اي الاكراه بمثل الاكل
وبالقتل عنده اي عند الشافعي في ابطال القول والفعل عن المكره اصلا واذا وقع

الاكراه

الاكراه على القتل فاذا تم الاكراه سواء امكن نسبته الى المكره او لم يمكن يبطل اي يسقط
حكم الفعل عن الفاعل بالجملة نفي طريقة الاعتبار الاول ولا يتمام اي الاكراه بان يجعل
عذرا يبيح له اي للمكره الفعل شرعا كما في الاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف
مال الغير فانه يمكن ان ينسب الفعل الى المكره بالكسر فنسب اليه والا اي وان لم يمكن نسبته
اليه فيبطل الفعل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الاتلاف
عمل يصلح الآلة ان ينسب الفعل اليه ولو اكره الصائم على افساد الصوم لا يفسد صومه
لان المفطر يتصور بالاكراه فلحق الافطار بالابتلاء بالنسيان والاولى انا سيا وقد ذكرنا حكم تفاصيله
لكن الاكراه لا يعدم الاختيار فلا يعدم الفعل لكنه يستلزم عدم الرضا سواء كان ملجيا
او لا ويفسد الاختيار اذا كان ملجيا اي مخيرا قدرنا فلا يكون له اختيار هذا الا ان
واعدام قولا وفعلا بل وجب ترتيب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار لا
على عدم الاختيار والذي يتم به ختم الكتاب **باب** حروف المعاني اي حروف ا
لدالة على المعنى وفي التوضيح سميها احترازا عن حروف المباني وهي حروف التهجي
العشرون ثم ان اطلاق لفظ الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق تغليب البعض
على بعضها اسماء وانما ختم هذا الباب لان من جملة الفقه لان الاولى لان يتعلق به بعض احكام
الشرع او ورد سمي والله الاستاد بقوله فصل من مسائل الفقه بعضها يبتنى
عليها واكثرها اي الحروف وقوعا في الكلام واستعمالا في حروف العطف لا
فيها التدخل على الاسماء والافعال والجمل والظرف بخلاف غيرها والاصل فيها اي في ا
لعطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو لمجرد الاشتراك فتعميمها
فيه كانت بمنزلة المفرد بخلاف غيرها فانها لا تنفى الا بشي زائد فكانت بمنزلة المركب

المقيد والمطلق اولى بالاصالة وقيل اي الواو لمطلق الجمع عندنا من غير ترتيب ولا
المقارنة اي الاجتماع كما زعم بعض اصحابنا قولهما ونقل عن قول مالك ولا ترتيب
اي باخبر بابعد ها اعم قبلها في الكلام كما زعم علما قول الشيخ وكما زعم بعض الشا[فعية]
ونقل عن الشافعي في مطلق المفردات لا غير كما في نحكم فقط وفي عطف الجمل
لاشتراكهما في الطلوع والثبوت وعلى عامة اهل اللغة فقد ذكر ابو علي انه مجمع عليه
ونص عليه سيبويه في بضعة عشر موضعا من كتابه وقال عبد القاهر انما يدل على الا[شتراك]
ولا اصل له في ترتيب انتهى وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد و
عمرو واختصم خالد وبكر اذ الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين وكذا لا يدل على المقارنة
لانها استعملت في موضع يستحيل مقارنتهما في زمان [illegible] وهو قوله سبحان
[illegible] قبلك وقعود ك والقيام [illegible] والقعود لو احدا يستحيل مقارنتهما
في زمان واحد ويجيء التقرب الى الله الشيخ والفتوى من الفتوى اشاب اله
تقويه لانها جواب حادثتنا واحدات [illegible] وهو واحد بالقوة وانما ثبت الترتيب
تنبيه في قول الاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق لا يقع به الى ان هذا القول
الا طلقة واحدة في قول ابي حنيفة خلافا لصاحبيه ويعلم منه ان عندهما المقارنة وا
لاما يقع ثلث بل يقع الاولى ويلغو ما بعدها لعدم المحل كما لو قال لغير مدخولة
انت طالق وطالق وطالق فهذا دفع اشكال على قول الائمة الثلاثة اما على قولهما
فلما ذكرنا واما على قوله فلانه لو كان لمطلق الجمع عنده كان ينبغي ان يقع الطلاق
الثلاث عنده ايضا كما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ووجه الدفع انما ثبوت
الترتيب عنده هنا ليس بموجب الواو بل لضرورة ان الطلقة الثانية تعلقت با

بالشرط

بالشرط بواسطة الطلقة الاولى لا بنفسه لان قوله ان نكحتها فهي طالق
جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لان توقف صدر الكلام
على ما بعده عند وجود المغير يوجب والثانية مفتقرة الى الجملة
نقصانها لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فتصل بالاولى بواسطة و
فتعلقت الثانية بعده واذا تعلقت كذلك تنزل عند الانحلال على الترتيب
الذي تعلقت فلذلك يقع الاولى ويبطل ما بعدها لعدم المحل فثبت الترتيب
[illegible] الا بمقتضى الواو والحاصل ان التعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل
التعاقب لو حصل التعليق بها بدون الواو ولكان يجب تعاقب ثابتا بمقتضى
التعليق والترتيب في الآخر لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة
فيحصل بها التعليق وقوله وطالق جملة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليقها وكذا تعليق الثالثة بعد تعليقها واذا تعلقت كذلك تنزل
كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى
فلا يصادف الثانية والثالثة المحل [illegible] بخلاف ما اذا
قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير الا
وله توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الو
قوع وعندهما تتعلق الطلقات بالشرط بلا واسطة وبدون تعاقب فلا
[illegible] يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع بعد زمان الوجود الشرط والتفريق
انما هو في رتبة التعليق [illegible]
هو في التكلم لا في صورة اللفظ تعليقا وقد مال الى ترجيح قولهما بعض العلما

وقد عرفت وجه قوله وقوله فان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده رد لقو
منجز وقال انت طالق وطالق وطالق الا واحدة ويلغو غيره فكذلك هيهنا
وانما كان [illegible] المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لانه تقاعد حكمه
ان تاثير التعليق في منع السببية فاذا لم يكن السببية حيث انعقد السبب بوجود
قبل وجود الشرط عندنا فاما المحل التعليق مانعا من وصول المعلق كما
انت طالق ان دخلت الدار فانه يطالقها الى المحل وذلك مانع من انعقا
ده علة لان العلة الشرعية لا تنعقد علة قبل وصولها الى محلها كبيع
الحر لا يكون سببا للملك ولما دخل التعليق على قوله انت طالق وثنتين ر
الوصول الى المحل كتعليق القنديل منع وصوله الى الارض كان ينبغي ان يلغو
بهذا القول لعدم وصوله الى المحل الا ان وصوله مرجو بوجود الشرط وا
نعلا التعليق يجعل الكلام ما حيا صالحا لان يصير سببا فاذا ارتفع الا
تعليق بوجود الشرط صار الكلام المنجز في هذه الحالة لارتفاع المانع من ا
لوصول واذا ثبت انه بمنزلة المنجز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود
الشرط فيقع الطلاق الاول ويلغو غيره فان قلت اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم جن فوجد الشرط تطلق امرأته ولو تنجز في هذه الحا
له لا يقع الطلاق فكيف يكون المعلق بمنزلة المنجز قلنا ان التكلم من العاقل
يوجد عند التعليق فيراعى اهلية الكلام في ذلك الوقت والوصول الى المحل يو
جد عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وقال في الهد
اية ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت

الواو

الواو وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة رح وقال يقع اثنتان لهما ان
ان الواو للجمع المطلق فيتعلقن جملة كما اذا نص على الثلث واخر الشرط وله
ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة
كما اذا نجز بهذا اللفظ فلا يقع الزائد على الواحد بالشك انتهى وتو
ضيحه ان معنى الجمع المطلق وان كان لا يتعرض للترتيب والقران بحسب الوضع
لكن ذلك الجمع لا يخلو عن احد هذين الامرين في الوقوع وعلى اعتبا
ر ان يكون مرتبا في الوقوع لا يقع الا واحدة فلا يقع الثانية بالشك وهذا
الكلام يجري في قوله انت طالق وطالق وطالق هذا انها
يرد بتحقيق المقام ويرد بسند يشتبه الموردة فيه وفي قول المولى اعتقت
هذه وهذه وقد زوجهما الفضولي برضاهما في عقد واحد او عقدين
من رجل الحر يبطل نكاح الثانية مع انه لو قال اعتقهما لا يبطل نكاح واحد
منهما فلو كان الواو للجمع المطلق لم يبطل نكاح الثانية كما في هذه الصورة
نعم انها للترتيب وهذا هو التقرير الاشكال على الاصل المذكور وتقريرنا
الدفع انه لم يبطل نكاح الثانية الا ان صدر الكلام لا يتوقف اذا لم يكن في
آخره ما يغير اوله اي اول الكلام وههنا كذلك لان عتق الثانية لو ثبت وقع
نكاحها لا يغير نكاح الاولى فيعتق الاولى قبل تكلم بالثانية وعتق الاولى
يبطل محلية الرق في حق الثانية اي يبطل كون الثانية محلا للنكاح الموقوف
لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فا
نه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة يبطل نكاح الامة اصلا فيبطل

النكاح الثاني اي نكاح الثانية قبل تكلم بعتقها نعم انه يبطل نكاح الثانية

بمقتضى الواو وانما يبطل بناء على اصل آخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على

بعض وامكن في آخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على آخره فانه في الا

شكال وهذا بخلاف ما اذا زوجها اي الرجل الفضولي الاختين في عقدتين فقال

الرجل اجزت هذه وهذه حيث يبطل اي نكاحان جميعا كما لو قال اجزتهما

لا ما صدر الكلام وهو قوله اجزت هذه وضع لجواز النكاح الاولى فاذا اتصل به

اي بصدر الكلام آخره اي آخر الكلام وهو قوله وهذه سلب لجواز عنه اي

عن صدره لانه لو لم يضم نكاح الثانية الى نكاح الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم

اليها يبطل للزوم الجمع بين الاختين فكانا فكان آخر الكلام هنا مغيرا للاول

لان الاول للجواز والآخر لابطال فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط و

الاستثناء لانه يغير الآخر الاول فيتوقف الاول على الآخر وانما في عقدتين لانه

لو زوجهما في عقدة واحدة يبطل النكاح ولا ينفذ بوجه بخلاف ما اذا زوجهما

في عقدتين فانه يجوز نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما اذا اجاز

نكاحهما بكلامين منفصلين بان قال اجزت هذه ثم قال بعد زمان لا اخر اجزت

هذه وقد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب المشاركة اي

مشاركة المبتدأ الثاني في الخبر اي خبر المبتدأ الاول مثل قوله هذه طالق ثلثا

وهذه طالق فان الجملة الثانية كاملة بخبرها وهو قوله طالق فلا يكون قوله هذه

مشاركا لقوله هذه في الطلقات الثلث بل ان المرأة الثانية تطلق طلقة واحدة

لان الشركة في الخبر انما كانت واجب لافتقار الكلام الثاني وهو المعطوف

الى الشركة

الى الشركة وذلك الافتقار انما يكون اذا كان الكلام الثاني ناقصا في الافادة دون

قوله وهذه طالق وهذه لا يفيد معنى بدون قوله طالق فاذا كان الكلام الثاني

كلاما مفيدا المعنى بنفسه فقد ذهب دليل الشركة وهو الافتقار ولهذا اي لان

ثبوت الشركة لاجل الافتقار قلنا ان الجملة الناقصة اي غير المفيدة لمعنى

ده المتكلم بنفسها تشارك الجملة الاولى فيما يتم به الجملة الاولى بعينه اي

لا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا ضرورة

حتى قلنا ان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق الثاني يتعلق

بذلك الشرط المذكور بعينه ولا يقتضي الثاني الاستبداد اي الاستقلال به اي

بذلك الشرط كانه اي كان المتكلم اعاده الشرط وافرد الثاني بمنزلة قوله ان دخلت

الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق وفائدته تظهر فيما اذا قال لها

ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان

على ما ذكرنا يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لو قعت طلقتان

وانما يصار اليه اي الاستبداد في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان الاشتراك في

المجيء واحد لا يتصور فيجعل الثاني بمجيء على حدة اعلم ان الجمل المعاطفة بالواو

ان وقعت في موضع الخبر او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما

في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما الحكم ونفيهما

يحتمل الرجوع عن الاول واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيودها الاولى الثانية

او بالعكس فمفوضة الى القرائن وهذا الواو واو العطف وعند البعض هذا

لواو يسمى واو الابتداء واو النظم قال الامام فخر الاسلام وهذا افضل من الكلام بل

مجروا لتعليق كما هو اصلها وقد تستعار للعاد للحال واشار اليه بقوله

المجوز للاستعارة بعود بمعنى الجمع اذ الفاء للوصل والجمع المطلق فالاجتماع

في الغيبين الحال وبين ما ذهب الحال من مجوزات الاستعارة والباء في بمعنى

للسببية اي ستعار الواو للحال بسبب وجود معنى الجمعية بينهما الكمال لان

الحال يجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي وابوابها

مفتوحة فادة الجمع الحال وذا الحال يناسب بمعنى الواو ولانها لمطلق الجمع فاشترك

في صفة الجمعية لان مطلق الجمع يوجد في الاجتماع وقالوا في قول الرجل لعبده

أدِّ الي الفا وانت حر وفي قول الحربي انزل وانت آمن ان الواو للحال حتى لا يعتق

العبد ما لم يؤد ولا يأمن الحربي ما لم ينزل لانه جعل الحرية والامان حال الاداء

والنزول فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال بل

حين الاداء فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية وانزل مقدرا الامان في حال

الاداء والنزول فكان حالا مقدرة ويقال ان الجملة الحالية قائمة مقام جواب

الامر اي اد يدل لتصحيحه لان الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف ولنقض

هذا الوجه بقوله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها فانه قد نقل ان ابواب

الجنة مفتوحة قبل وصول اهلها اليها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم

الابواب بخلاف ابواب جهنم فانها لا يفتح الا عند الوصول وهذا غاية ما يمكن

التقاء ولا يحسن حملها على العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين واما الفاء فانها

للوصل والتعقيب فيعني وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة ولهذا ان ايلاء بوجب

بحيثما ذكرنا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق

الى الشرط ان تدخل الثانية بعد دخول الاولى من غير تراخ يعني اي من غير ان يشتغل بعمل

آخر وتاخر الوجود من غير اشتغال حتى لو دخلت الثانية اولا او اخرت الدخول فيها

وتطلق لعدم وجود الشرط وقد تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل دخولها على

الاحكام دون العلل للاستعمال تاخيرها عن الحكم لكون اذا كانت المذكورة العلل

مما يدوم وجودها فانه في حالة الدوام يكون متراخية عن ابتداء وجود الحكم

فيصير الفاء بمعنى التراخي اي لتراخي العلة عن الحكم بهذا الاعتبار ويقال لمن هو في

قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث علة الابشار لكن يبقى بعد

البشارة فيصح دخول الفاء عليها ويسمى هذا الفاء فاء التعليل وهذا اي لان الفاء

قد تدخل على العلل الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق في الحال

اللام للوقت اي يعتق في الحال ادى او لا فيصير معناه اد الي الفا لانك حر والحال

دخول الفاء عليه لان العتق دائم فاشبه المتراخي عن الحكم ويسمى الاداء والحكم

علة وحملت الفاء على حقيقة للجنس الى الذي هو ابطال التعليق اي ان ادية الي الفا

فانت حر وليس خلاف الاصل وحمل الفاء على العلل وان كان خلاف الاصل الفاء

الا انه لا يخلو عن حمل بحقيقتها لان العلة لما كانت دائمة فيحصل الترتيب

الذي هو مدلولها فكان اولى من الاضمار واما ثم فللعطف على سبيل التراخي

حتى ويبين ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم

عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثر في الحكم والتكلم جميعا حتى

كانه اي كلام بعد كلامه حتى مستانف اي كان القائل سكت عن كلامه ا

الاول ثم استانف كلاما اخر وعندهما الى مع حيث الحكم لا من حيث الحقيقة

لعدم اللفظ حقيقة وانما قال ثم فيما لا يكون التراخي اذ هذه الكلمة موضوعة للتراخي
المطلق فيصرف الى الكامل منه وذلك بان يكون التراخي في التكلم والوجود جميعا اذ لو
في الوجود دون التكلم لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود
دون التكلم اي يجب ان يراعى معنى التراخي بعد لا في التكلم لاتصال اللفظ هو بيانه اي
الاختلاف فيمن قال لامرأته غير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فان قال ابو حنيفة يقع الاول في الحال ويبين به ويلغو ما بعده لان القائل كانه سكت
على الاول ثم استأنف فلا يتوقف الاول على الاخير لفوات شرط التوقف وهو الاتصال
لا تصلا فتبين بالاول وهذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم تعلق الاول بالشرط
ووقع الثاني لبقاء المحل اذ تعلق لا ينزل في الحال ولغا الثالث هذا في غير مدخول
بها اما في المدخول بها فان تعلق بالشرط ما يليه قدم الشرط او اخر ووقع
الباقي في الحال فهذه اربعة وجوه للمسئلة وقالا يتعلق اي الطلقات الثلث بالشرط
جملة في الوجوه الاربعة وتنزل عند وجود الشرط على الترتيب لا نكونها
معطوفة يقتضي تعلق الكل بالشرط وكونها للتراخي يقتضي الترتيب فان كانت مدخولا
بها يقع الثلث وان كان غير مدخول بها تطلق بواحدة ويلغو الباقي
لفوات المحل وقد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو حين تعذر العمل بحقيقتها لاتصال
بينهما لان ثم يتضمن الجمع والتراخي فاذا انتفى التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو
وقال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بالحقيقة ثم او لامر
بيان هو اصل الاعمال المتقدم عليها وهو شرط صحتها فلا يتصور الرقبة وا
لاطعام المذكورين في الاية ... قبل وقد فسرت الاية بوجوه اخر ... ما

بل لنفي ... الاشياء ما يليه اي بعد بل والاعراض عما قبله نقول جاءني زيد بل عمرو
فتقصد الاخبار بمجيء زيد اولا ثم تبين انه غلط في ذلك فتعرض عنه الى
مجيء عمرو هذا في الاثبات واما في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو فيحتمل الامرين
احدهما ان يكون تقريرا ما جاءني زيد بل جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاء
في ذهن ... جاءني عمرو وظاهر كلام المتن يحمل على هذا الاحتمال وقالوا
الايقع الثلث جميعا فمن قال لامرأته غير المدخول بها اذا دخلت الدار
فانت طالق واحدة لا بل ثنتين اذ وقع الثلث اذا دخلت الدار لان
الاضراب والرجوع عن التعليق الواحدة الى التعليق الثنتين والاضراب محل
صدر الكلام انما يصح اذا كان محتملا للرد والرجوع فلا يصح الرجوع فلكن
تعليق الثنتين يصح لانه في وسعه لبقاء المحل بالتعليق الاول فصار
كانه حلف بيمين ثانية كانه قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال لا ذلك
ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة يقع الثلث بخلاف العطف
بالواو وعند ابي حنيفة بحيث لم يقع الا واحدة في ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة وثنتين لانه لم يوضع للاستدراك بل يجمع العطف فيقتضي القران
ومشاركة الثاني اياه في الحكم متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول فيثبت الترتيب
كما مر بيانه لانه ليس لقولهما لم يقع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول
فيه اشارة الى انه ينبغي الاعراض عن الاول بل هو الاول وقيل معناه هو السكوت
عنه واقامة الثاني مقامه وهو مختص في مقامه كان من قضية اي قضية لفظ بل
اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لابطال المعطوف عليه وقيام المعطوف مقا
مه فلذا قال لكن بشرط ابطال الاول حتى لو لم يبطل الاول كان اتصاله بواسطة

وليس في وسعه اي القايل ذلك الا ابطاله وبقي في وسعه افراد الثاني بالشرط

فيتصل الثاني به اي بالشرط بغير واسطة لبطلان المحل فيبقى التعليق الاول متعلقا

به ويتحقق تعليق اخر ايضا فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين كلما علقت

فثبت ما في وسعه وهو افراد الثاني بالشرط وبطل ابطال ما ليس في وسعه

فيقع الثلث ثلثا او حمالك واما لكن فلاستدراك اي تدارك اي

يرفع الابهام الناشي من الكلام السابق بعد النفي الا لاستدراك بالكن الا

بعد النفي بخلاف بل فانه يستدرك بها بعد النفي والاثبات كلاهما في عطف

المفرد على المفرد واما في عطف الجملة فيجوز وقوعها بعد الايجاب ايضا تقول ما

جاءني زيد لكن عمرو فانه لما كان للمتوهم ان يتوهم عدم مجيء عمرو ايضا للمخالطة

بينهما من المخالطة والملابسة استدرك به على ان العطف انما يتحقق

من قوله وضع للاستدراك بعد النفي الا ان العطف به اي بلفظ لكن انما

يتحقق عند اتساق الكلام وانتظامه بان يكون متصلا بعضه ببعض ولا

يكون فيه تناقض فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يحمل الاستدراك

فيكون كلاما مستانفا فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي كاتساق كلام

المقر له بالصين يقول اي كلام المقر له قايلا بهذا العود وهو ما كان لي قط

لكنه لفلان اخر صورة المسئلة ان رجلا في يده عبد فاقر به لانسان فقال

المقر له ذلك الكلام المتسق تعلق النفي بالاثبات هذه الجملة جواب لاذا

معناه انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا حتى استحق

العبد الثاني وهو الذي كنى عنه بفلان والا اي وان لم يوجد الاتساق

فوات احد المعنيين فهو مستانف على صيغة اسم الفاعل اي فالكلام

مستانف بالكلية او على صيغة المفعول اي فالكلام مستانف كالحرة الدار قولي

البالغة المزوجة التي زوجها الفضولي من رجل بمائة مثلا فاذا بلغها الخبر

تقول لا اجيزه اي النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه اي الكلام مع

ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفي واثبات بعينه فلم يتسق لفوات احد

المعنيين واعلم ان قوله تقول لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين يدل

على بطلان النكاح ووجه عدم الاتساق انها رفعت اصل النكاح فلا يمكن

الاثبات بمائة وخمسين وانما يكون متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة لكن

اجيزه بمائة وخمسين فيكون الاستدراك في قدر المهر لا في اصل النكاح

بذلك في جامع قاضي خان وهو المطابق لما تقرر من ان النفي في الكلام راجع

الى القيد بمعنى انه يفيد نفي القيد لا رفع اصل الحكم وذكر في الشرح اذا زوج

الفضولي الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر فقالت

لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين تكون فسخا للنكاح

وجعل لكن مستانفا لان الكلام غير متسق لانه نفي فعلا واثباته بعينه فلا يتعلق

الاثبات بالنفي فان سبق النفي لا يمكن تدارك الفعل بعد الاثبات ولا يمكن

ان يجعل الاجازة هنا متعلقا بالنفي كما جعل الاقرار كذلك في مسئلة الا

ولى لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد بعينها

بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتقدم المتضمن وحاصله ان النكاح المنعقد

المتعلق الموقوف بعد ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى

ينعقد بمائة وخمسين وفيه نظر لانه نكاح مقيد وابطال القيد الذي هو

الوصف ليس بابطال للقيد الوارد بل هو الاصل والا نسلم انه غير متسق وما
قال من انه نفي فعل واثبات آخر بعينه فغير صحيح بل هو نفي بقيد والاثبات مقيد
بقيد آخر واما او فيدخل بين اسمين او بين فعلين فيتناول احد المذكورين
فان قلت قد تدخل بين الاكثر من الاثنين قلت الاسمان والفعلان اعتبارا
بان من المعطوف والمعطوف عليه هما اثنان البتة فاذا دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانها وضعت للشك كما ذهب اليه جماعة وان دخلت
في الابتداء والاستيناف اوجبت الشك لعدم تصور الشك في الانشاء فكم
ابتداء فاوجب التخيير بخلافها بمجمل الكلام قلنا فيمن قال هذا حر او هذا لعبديه
هذا حر او هذا الذي هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر لا الاخر وضعه
الاصلي خبر وقد نقل الى احداث الحرية شرعا مثل بعت واشتريت في قول
المتعاقدين اوجبت التخيير لانه انشاء فيحتمل لزوم لان يعتق ايهما
شاء بان بين العتق في احدهما احتمال الثاني الاخبار فبيان ان هذا
الكلام من حيث الخبر يوجب البيان اي الاظهار لا الخبر فيكون محلا
بهما حتى يجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه فاعتبر جهة انشاء
في موضع التهمة وجهة الاظهار في غيره اي ان تعين في احدهما يجعل
انشاء من وجه حتى يشترط قيام المحل حالة البيان حتى لو مات احدهما لا
يمكن تعين الميت للعتق لانه قابل لشرط الانشاء العتق واظهار من وجه
حتى يجب ان يجبر على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لما كان يجبر عليه لان ا
لمرء لا يجبر على انشاء العتق وقد يستعار هذه الكلمة للعموم بقرينة مثل

استعمال

استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحة فتوجب عموم الافراد في موضع
النفي لانها لاحد المذكورين غير معين وانتفاء ويستلزم انتفاء المجموع
الا كان خبر وكان انتفاء يستلزم الانتفاء عن المجموع الا كان منهيا ويكون عنه
عموم الاجتماع في موضع الاباحة لانه لما اطلق له الجالسة مثلا في قوله جالس
الفقهاء والمحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين غير محظور
ثبت العموم ضرورة وذلك لان الاباحة اطلاق ورفع قيد ومانع وهذا
دفعا كما ثبت العموم كما لو اذن العبد في نوع يصير ماذونا في الانواع لان الاذن
ن رفع للقيد ولهذا اي لانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع
في الاباحة لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما ولو كلمهما
يحنث الا مرة بخلاف الواو فانه ما لم يكلمهما لا يحنث لانها للشركة والجمع
دون الافراد لانه وقع في حيز النفي يفيد عموم الافراد واعلم انه قد تمسكت
المعتزلة على مذهبهم بقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا
ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ووجه تمسكهم
ان او في سياق النفي يفيد العموم فيفيد ان عدم الكسب لا ينفع للنفس التي
لم تكن منها الايمان ولا كسب الخيرات انه اذا انتفى الايمان انتفى الكسب فيه
فيكون ذكره لغوا فوجب حمل او هنا على التسوية بين النفس التي لم تؤمن
قبل ذلك اليوم والتي آمنت ولم تكسب خيرا والجواب ان العموم انما يلزم اذا
عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او
عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي آخر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن

كسبت وهنا قد يتعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فقولنا كسبت

عطف على امنت في الظاهر واما في المحقق فعطف على لم يكن بحذف في اي كسبت على

لم تكن امنت اي لم تكن امنت او لم يكن كسبت وما اجاب عنه القاضي البيضاوي في

تفسيره بانه مختص بذلك اليوم فهو مخالف للمذهبين وكذلك حمل او على العموم

بل وجه الدفع ما نقول والله اعلم بالصواب ان المراد

ان لا ينفع في ذلك اليوم احداث الايمان لمن لم يؤمن قبل اصلا ولمن لم يكن

في ايمانه شيء من الخير وليس هذا الا المنافق الذي امن ولم يكسب في ايمانه

خيرا اذ لو عمل على من يكسب الكبير فهو وان اخل واحبط بارتكابه ما عمل من الخير

لكن لا يصدق عليه انه لم يكسب خيرا في الايمان والحاصل يصدق هذا على المنافق فمكو

في الاية بيان حال الكافر المجاهر والمنافق وتوبيخ هذا اما في الحد الاكثر ولو

قال لا اكلم احد الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من

الحظر اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجب عموم

الاجتماع فكان له ان يكلمهما وليجعل كلمة او بمعنى حتى اذا وقع بعدها مضا

رع منصوبا ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون شاملا في كل زما

ن ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار

او ادخل هذه الدار فانه ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول

ممتدا الى غاية هي دخول الدار الثانية كما لو قال لا الزمنك حتى تقضي حقي وا

لمناسبة بينهما ان واحد المذكورين وتعين كل واحد منهما باحتمال قاطع له

لاحتمال الاخر كما ان الاصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا حتى لو دخل الدار

الاولى

الاولى حنث ولو دخل دار الاخرى من قبل دخول الاولى بر في يمينه وانتهت اليه

اليمين بانتهاء المحلوف عليه والغالب محل كلمة او على معنى حتى لانه تعذر العطف لاختلا

ف الكلام معنى من اجل النفي في احدهما والاثبات في الاخر وفيه نظر اذ الاستثناء في

عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطف اما على المنفي بتقدير

او على تبع حرف النفي وكلاهما صحيح لمحتمل عند النحاة فالمراد بالتعذر عدم الحسن

والغاية صالحة لان يحمل عليها عليها الكلام لان اول الكلام حظر وتحريم ممتد

يجوز ان يقصد انقطاعه بهذه الغاية فلذلك المذكور وجب الحمل بمجازه واما

معنى فللغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه او غيره

وهذا اذا كان ما قبلها امرا ممتدا وما بعدها صالحا للانتهاء وهذا المعنى حقيقة

لا يحتمله وزعم الابدال والاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها عند الاطلاق و

هي قد يكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية وفي الحالين

لمجرد معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها

او دونها وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف بحسب اعتبار الحكم

لا بحسب الوجود ولهذا اي لان حتى للغاية قال محمد في الزيادات فيمن قال لرجل عبده حر

ان لم اضربك حتى يصيح الحنث ان ترك اي امتنع عن الضرب قبل تحقق الغاية وهو الصياح

لانه حتى الى الغاية يفيد توقف وجود البر على وجود الغاية لتحقق انه الفعل الى

غاية والضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهيا فان الضرب

يصلح للانتهاء الا يكون دفعة فيمنع قطع النظر عن جواز انه يصلح الانتهاء

الضرب وانقطاعه اليه والصياح بالنسبة الى الضرب كذلك فيكون كلمة حتى فيه للغاية و

واستعير للمجازاة بمعنى لام كي فيما اذا لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر لانتهاء ويكون

الصدر صالحا لان يكون سببا للثاني اي للفعل الذي بعد حتى حينئذ يكون بمعنى لام كي بمعنى

السببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا ومن

هنا يعلم ان حتى في قوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ليست بمعنى لام كي بل بمعنى

الغاية لان ما قبلها ممتد وما بعدها صالح للانتهاء اليه وهي انما يكون بمعنى كي

لام كي اذا لم يكن كذلك كما عرفت ولهذا احتاج العلماء في دفع شبهة الملاحدة

الى القول بان يتعين بمعنى المتيقن اعني الموت ولكن المحقق ان الموت من معاني

اليقين لغة كما في القاموس وم بالجملة فمن اجاب عن شبهتهم بان هيهنا بمعنى

لام كي فقد ابعد وم يطلع على شرط استعمالها فيه كما في قوله ان لم اتك غدا حتى تغديني

فعبدي حر اعني اذا اتاه فلم يغدّه لم يحنث فان حتى هيهنا للسببية والمجازاة لان الاتان

احسان وهو الغدية من المنزور ولا يصلح منتهيا للاتيان اي اتيان الذي كالحي

بل هو سبب له اي للاتيان واعلم ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله

تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى

يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هيهنا

للحمل دون المنع والفور على التراخي لكن هذا في الفعلان من فاعلين فان الفعلان

الواقعان قبل حتى وبعدها صادرين من فاعل واحد كقوله ان لم اتك حتى تغديني عندك

تعلق البر بهما وحتى حرف عطف تعذر الغاية ظاهر وتعذر السببية لان فعله لا يصلح

لان يكون جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافات ولا معنى لمكافات نفسه فحمل

على العطف بحرف الغاية لان الغاية يجانس التعقيب فلواتى وتغدى عقيب الاتيان

من غير

من غير الناسخي حصل البر والا فلا حتى لو تراخى وتغدى متراخيا حنث بهذا ط

هذا كلام وكلام فخر الاسلام وذكر في نسخ الزيادة وشروحها ان الحكم كذلك ان

اي الغور والاتصال والا فهو للترتيب سواء كان على التراخي او بلا ومنهم من

اليوم وتغدى مطلقا متراخيا حصل البر والا يحنث لو لم يحصل ثم التغدي بعد

الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره

ان وقته واليه اشار شارح المحقق بقوله فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى

ثم وبقي هيهنا شيء وهو ان المحقق الجزئية الواجبة في حتى التي للعطف

هيهنا ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق وفي

الاصل اي لانها للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به كما في قوله

اخبرني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الصدق فاذا اخبر كاذبا لا يحنث

لانه اذا قال ان اخبرني اخبارا ملصقا بالقدوم والصادق بالقدوم لا يكون

قبل وجوده لانه فعل وجوده حسي فكان شرط الحنث الاخبار بطريق الصدق

الصدق وعلى للالزام اي كلمة وضعت للاستعلاء وهو في قوله على الف درهم

للالزام لان الدين يعلو من يلزمه وقد يستعمل تلك للشرط اي يستعمل في معنى

قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة

للمبايعة بمعناه على ذلك الا انه تؤدي الى معنى شرط وكونها للشرط بمنزلة

الحقيقة عند الفقهاء لان في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط

ولهذا قال هيهنا يستعمل وقال فيما بعد ويستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة

اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان قال بعتك على الف

لان الالصاق الذي هو مدلول الباء يناسب اللزوم اي الذي هو مدلول الكلمة

على فات الشيء اذا لزم كان ملصقا اليه لا يفترقا العمل بحقيقتها يحمل على ما يليق با

لمعاوضات وهو الالصاق العوض في هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصا

ق والحمل على الشرط لانه لا يحتمل التعليق بالخطر على في معنى القمار واعلم

ان النكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكن الحق بها من حيث انه لا يحتمل

التعليق بالشرط كالبيع والاجارة واحترز بقوله المحضة عن المعاوضات التي

ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت طلقني ثلثا على الف يحمل على الش

رط عنده حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وعندهما يحمله على معنى الباء

ومن للتبعيض عند البعض الفقهاء لكثرة الاستعمال فيه ولهذا اي كونها

للتبعيض قال ابو حنيفة رحمة الله عليه فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه

كان له ان يعتقهم الا واحدة لا فتقاره من الموصول الشمول ومن الل

التبعيض فيتقض من كل فعمل ليكون العمل بهما وعندهما رحمة الله عليهما له ان

يعتقهم جميعا لان من للتبيين بقرينة من الموصول كما في قوله من شاء اليمين اا

لعبيد لانه اي المولي وصفه اي بعض العبيد بصفة عامة وهي مشية فاسقط

اي عموم الصفة الخصوص اي تبعيض الذي هو مدلوله لا كلمة من فيما عرف من

ان النكرة الموصوفة تعم لا يقال المفعولية صفة كالفاعلية وهذا يوصف

بها فيقال عمرو اخص لمضروب كذا كما يقال زيد الضارب كذا فالموصول صار

موصوفا بالمفعولية ثم لما صارت موصوفا بالفاعلية هنا فصار عاما بعموم

الصفة

الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى قائم بالموصوف وذلك المعنى انما يقوم با

لفاعل لا بالمفعول لان الضرب قائم بالضارب لا بالمضروب وانما المفعول متعلق

تعلق كذلك المعنى باعتبار انه اثر فلا يؤثر ذلك في العموم وتحقيقه ان فهم ال

مفعول عند نسبة الفعل الى الفاعل بطريق الضرورة لان التاثير بالضرب مثلا

يقتضي تحقق المضروب وشرة صفة المحض وبه لم يكن ثابت ضرورة وا

لا لضروري ثبت بقدر الضرورة فلا يتم على ان المفعول فيما قبل هو العتق

فتامل والى لانتهاء الغاية اي يدخل الى في الغاية التي ينتهي بها اصل الكلا

والمراد بالغاية المسافة استعمالا للجزء في الكل او المجاورة في المجاور فانها

لابتداء والانتهاء اي وجد ان فيها لان الغاية التي هي نهاية وفي للظرفية

ويفرق بين حذفه واثباته في ظروف الزمان عند ابي حنيفة رحمة الله عليه

وعندهما رحمة الله عليهما سواء فقوله ان صمت الدهر فكذا او وقع على الابد لانه

كان شرط الحنث صوم جميع العمر لان الظرف وحاصله بمنزلة المفعول به

حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بجميعه

الابد وقوله ان صمت في الدهر واقع على صوم ساعة حتى لو نوى الصوم

الى الليل ثم افطر حنث ما شرع فيه حنث لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف

ويستعار للمقارنة نحو انت طالق في دخول الدار اي مقارنة فلم

تطلق قبله وجه الاستعارة ان بين المظروف والظرف مقارنة محقق ا

لمناسبة بين المقارنة والظرفية ومن ذلك الى حروف المعاني حروف الشرط

اي كلما عن وتسميتها حرفا باعتبار انه الاصل فيها وهي حرف كما قال رحمه الله
ان هي الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختص به بخلاف غيره فانه
يستعمل في معان اخر ايضا وانما يصلح للوقت والشرط على السوا فهو مشترك
بينهما هذا عند الكوفيين حيث شرط تعليق حصول مضمون جملة بحصول
مضمون جملة اخرى اي فقط اي من غير ارتباط ظرفية ويكون ها كعموم الاوقات
والاحوال وبمعنى الوقت في اذا انها يستعمل في وقت حصول مضمون ما اضيفت
اليه فلا يكون الفعل مجزوما به واذا استعمل للشرط يكون الفعل مجزوما به وع
ينجلي فيه معنى الوقت عندهم وهو قول ابي حنيفة رحمة الله عليه ومثل البصريين رحمهم
قوله اذا اي كلمة اذا للوقت اي حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية
في معنى الاستقبال واعلم انها تستعمل للمجرد الظرفية من غير اعتبار الشرط و
تعليق ويجازى بها اي يستعمل استعمال كلمات المجازاة من غير سقوط الوقت
اي معنى الظرفية عنها مثل متى فانها اي كلمة متى للوقت لا يسقط معنى
الظرفية والوقت عنها بحال والمجازات بها اي بكلمة متى لازمة في غير موضع
الاستفهام والمجازات باذا غير لازم بل هي اي المجازات في غير الجواز فاذا
وقع ذلك لم يسقط معنى الوقت عنه كما في المجازات فاولى ان لا يسقط من
اذا فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
كما اذا قال اذا ما لم اطلقك فانت طالق وقد يقع اذا فرغ من اليمين كما اذا قال
متى لم اطلقك فانت طالق هذا اذا لم ينو شيئا واما اذا نوى الوقت او

الشرط المحض

او الشرط المحض فهو على ما نوى اتفاق ومن وما وكلما يدخل في هذا الباب
اي في باب الشرط وفي كلمة كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها
اي كلمة كل اي ما اضيف اليه كل يوصف بفعل لا محالة اي نوا ومن ثمه معنى الشرط
اسم
ثم يتعقبه بفعل بعد ذلك الاسم لان الاسم لا يصلح للشرط لانه لابد للشرط من ان
يكون امرا متوجدا وذلك في الافعال دون الاسماء فاذا وجب بعده فعل
وصف هو به صار بذلك صالحا لها وهي اي كلمة كل توجب الاحاطة على
سبيل الافراد بكسر الهمزة ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان هو
ليس معه غيره والاحاطة يستفاد من كل والافراد يستفاد من المضاف اليه
فمعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الحكم اولا كانه هو وحده
علم وليس معه غيره هذا ما تيسر لي من تلخيص القواعد وتجميع الفوا
ئد والزوائد والله اعلم بالصواب الحمد لله الذي وصل الي الى الا
تمام والصلوة والسلام على خير الانام وعلى اله واصحابه هم اهل العلم
والاعلام اللهم اغفر لكاتبه ولقاريه ولمن سعى في تمام شرح هذا الكتاب
والله اعلم بالصواب اسيد ادم از رحمت وهاب نفقه شيبه شب در شهر
رمضان خمست وعشر در مسجد محمد خان در مدرسه مولانا خنكي اسم
مشهور سلم ربه في الدارين امين رب العالمين اللهم اغفر لي ولمولانا خنكي
ولمن سكن في هذا المدرسة واللهم اوقع بركته في بلد المدرسة بفضلك وكرمك
نكد اخر بوت اللا باقي بر كرامات الوليه بالدارين دنياه لهاكون
فهم اهل النوالي لا اله الا الله محمد عبده ورسوله الحمد لله